





# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

## كتاب الأدلة الشرعية

والنظريه فيما يتعلق بها على الجملة وفيما يتعلق بكل واحد منها على التفصيل  
وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس <sup>(١)</sup> فالنظر اذاً يتعلق بطرفين \*  
الطرف الأول في الأدلة على الجملة والكلام فيها في كليات تتعلق بها وفي  
العوارض اللاحقة لها والأول يحتوى على مسائل

### المسألة الاولى

لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات  
والحاجيات والتحسينيات . وكانت هذه الوجوه مبثوثة . في أبواب الشريعة <sup>(٢)</sup>  
وأدلتها غير مختصة بمحل دون محل . ولا بباب دون باب . ولا بقاعدة دون  
قاعدة . كان النظر الشرعي فيها أيضاً عاماً لا يختص بمجزئية دون أخرى لانها  
كليات تقضي على كل جزئي تحتها وسواء علينا اكان جزئياً اضافياً أو  
حقيقياً . اذ ليس فوق هذه الكليات كلى تنتهي اليه بل هي أصول الشريعة وقد  
تمت فلا يصح أن يفقد بعضها حتي يقتصر الى اثباتها بقياس أو غيره . فهي  
الكافية في مصالح الخلق عموماً وخصوصاً . لان الله تعالى قال ( اليوم أكملت

(١) هذه ادلة شرعية من حيث ما صدقتها الجزئية المتعلقة بالإحكام والاصولي يبحث عنها  
من حيث الاجال ولا تذكر فيه بخصوصها الا على ضرب من التنبيل والايضاح

(٢) وذلك أن الله تعالى لما اقتضت حكمته الازلية سعادة الخلق في الاولى والآخرة ناطها  
بأحكام معقولة تناسب ورتب عليها مصالح كفية بذلك

الكم ديتكم<sup>(١)</sup> وقال (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وفي الحديث «تركتم على الجادة» الحديث . وقوله «لا يهلك على الله الا هالك» ونحو ذلك من الأدلة الدالة على تمام الامر وإيضاح السبيل . وإذا كان كذلك وكانت الجزئيات وهي أصول الشريعة فنا تحمها مستمدة من تلك الأصول الكلية شأن الجزئيات مع كليتها في كل نوع من أنواع الموجودات فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكلّيات عند اجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس اذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كليتها فمن أخذ بنص مثلاً في جزئي معرضاً عن كليه فقد أخطأ . وكما أن من أخذها الجزئي<sup>(٢)</sup> معرضاً عن كليه فهو مخطيء كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيه . وبيان ذلك أن تلقى العلم بالكلّي انما هو من عرض الجزئيات واستقرائها فالكلّي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات . ولأنه ليس بوجوده في الخارج وانما هو مضمن في الجزئيات حسباً تقرر في المعقولات . فاذا الوقوف مع الكلّي مع الاعراض عن الجزئي وقوف مع شيء لم يتقرر العلم به بعد دون العلم بالجزئي والجزئي هو مظهر العلم به . وأيضاً فان الجزئي لم يوضع جزئياً الا لتكون الكلّي فيه على تمام وبه قوامه فالاعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي اعراض عن الكلّي نفسه في الحقيقة . وذلك تناقض . ولأن الاعراض عن الجزئي جملة يؤدي الى الشك في الكلّي من جهة ان الاعراض عنه انما يكون عند مخالفته للكلّي أو توهم المخالفة له . وإذا خالف الكلّي الجزئي مع اننا نأخذه من الجزئي دل على أن ذلك الكلّي لم يتحقق العلم به لا مكان ان يتضمن ذلك الجزئي جزءاً من الكلّي لم يأخذه المعتبر جزءاً منه . وإذا أمكن هذا لم يكن بد من الرجوع الى الجزئي في معرفة

(١) المراد بذلك بيان ما لزم بانه وما يستنبط منه غيره كالنصوص على قواعد العقائد والتوقيف على أصول الشرع وقوانين الاجتهاد . فكل ما يستنبطه المجتهدون ويخرجه العلماء والمراجعون من أحكام الوقائع مأخوذ من الكتاب والسنة واليهما يرجع الاجماع

(٢) لعل المناسب . وكما أن من أخذ به في جزئي معرضاً الخ

الكلّي ودل ذلك على أن الكلّي لا يعتبر باطلاقة دون اعتبار الجزئي . وهذا كله يؤكد أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع لأن الكلّي انما ترجع حقيقته الى ذلك . والجزئي كذلك أيضاً فلا بد من اعتبارها معاً في كل مسألة . فاذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة فلا بد من الجمع في النظر بينهما لأن الشارع لم ينص على ذلك . الجزئي الامع الحفظ على تلك القواعد اذ كلية هذا معلومة ضرورة بعد الاحاطة بمقاصد الشريعة فلا يمكن والحالة هذه أن تحرم القواعد بالغاء ما اعتبره الشارع . واذا ثبت هذا لم يمكن أن يعتبر الكلّي ويلغى الجزئي

فان قيل الكلّي لا يثبت كلياً إلا من استقراء الجزئيات كلها أو أكثرها . واذا كان كذلك لم يمكن أن يفرض جزئي إلا وهو داخل تحت الكلّي لأن الاستقراء قطعي اذا تم <sup>(١)</sup> فالنظر الى الجزئي بعد ذلك عناء وفرض مخالفته غير صحيح كما انا اذا حصلنا من حقيقة الانسان مثلاً بالاستقراء معنى الحيوانية . لم يصح أن يوجد انسان الا وهو حيوان فالحكم عليه بالكلّي حكم قطعي لا يتخلف وجد أو لم يوجد فلا اعتبار به في الحكم بهذا الكلّي من حيث انه لا يوجد الا كذلك . فاذا فرضت المخالفة في بعض الجزئيات فليس بجزئي له كالتماثيل وأشبابها فكذلك هنا اذا وجدنا ان الحفظ على الدين أو النفس . أو النسل أو المال أو العقل في الضروريات معتبراً شرعاً . ووجدنا ذلك عند استقراء جزئيات الأدلة حصل لنا القطع بحفظ ذلك وانه المعبر حيثما وجدناه . فنحكم به على كل جزئي فرض عدم الاطلاع عليه فانه لا يكون الا على ذلك . الوزان لا يخالفه على حال اذ لا يوجد بخلاف ما وضع ( ولو كان من عند غير الله

(١) وتامة بالنظر في الادلة الجزئية وما انطوت عليه من الوجوه المامة على حد التواتر المنوي الذي لا يثبت بدليل خاص بل بأدلة يضاف بعضها الى بعض بحيث ينظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الادلة . وتقدم ان الاكثرى معتبر في الشريعة اعتبار القطعي العام . وان تخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلّي لا يخرج عن كونه كلياً لانه اذا خرج عن ضروري مثلاً قائماً يخرج لحاجي أو كالى لعارض لانه لا يتجاوز الاصول الثلاث



لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) فافائدة اعتبار الجزئى بعد حصول العلم بالسكبي  
 فالجواب ان هذا صحيح على الجملة . وأما في التفصيل فغير صحيح . فانه  
 ان دلم أن الحفظ على الضروريات معتبر فلم يحصل العلم بمجة الحفظ المعينة فان  
 الحفظ وجوها قد يدركها العقل وقد لا يدركها واذا أدركها فقد يدركها  
 بالنسبة الى حال دون حال أو زمان دون زمان أو عادة دون عادة فيكون  
 باعتبارها على الاطلاق خرما للعادة نفسها (١) كما قالوا في القتل بالمثل انه  
 لو لم يكن فيه قصاص لم ينسد باب القتل بالقصاص اذا اقتصر به على حالة  
 واحدة وهو القتل بالمحدد . وكذلك الحكم في اشتراك الجماعة في قتل الواحد  
 ومثله القيام في الصلاة مثلاً مع المرض وسائر الرخص الهادمة لعزائم الأوامر  
 والنواهي اعمالا لقاعدة الحاجيات في الضروريات . ومثل ذلك المستثنيات من  
 القواعد المانعة كالعرايا والقراض والمساقات والسلم والقرض واشباه ذلك +  
 فلو اعتبرنا الضروريات كلها (٢) لا خل ذلك بالحاجيات أو بالضروريات (٣)  
 أيضاً فاما اذا اعتبرنا في كل رتبة جزئياتها كان ذلك محافظة على تلك الرتبة  
 وعلى غيرها من الكليات فان تلك المراتب الثلاث يخدم بعضها بعضها +  
 ويخصص بعضها بعضها + فاذا كان كذلك فلا بد من اعتبار الكل في مواردنا  
 وبجسب أحوالها . وأيضاً فقد يعتبر الشارع من ذلك مالا تدركه العقول الا بالنص  
 عليه وهو أكثر ما دلت عليه الشريعة في الجزئيات لان العقلاء في الفترات (٤)  
 قد كانوا يحافظون على تلك الاشياء بمقتضى انظار عقولهم لكن على وجه  
 لم يهتدوا به الى العدل في الخلق والمنصفة بينهم بل كان مع ذلك المخرج واقعاً  
 والمصلحة تفوت مصلحة أخرى وتهدم قاعدة أخرى أو قواعد فجاء الشارع  
 باعتبار المصلحة والنصفة المطلقة في كل حين . وبين من المصالح ما يطردها وما  
 يعارضه وجه آخر من المصلحة كما في استثناء العرايا ونحوه فلو أعرض عن

(١) لعله للقاعدة نفسها (٢) لعله في كلها اي كل الجزئيات

(٣) لعله بل بالضروريات فأو بمعنى بل (٤) اي في الازمنة التي بين بمشة الرسل

الجزئيات باطلاق لدخلت مفاسد ولغات مصالح وهو مناقض لمقصود الشارع؛  
ولانه من جملة المحافظة على الكليات لانها تخدم بعضها بعضا وقاما تخلو جزئية  
من اعتبار القواعد الثلاث فيها . وقد علم أن بعضها قد يعارض بعضاً فيقدم  
الأهم حسبا هو مبين في كتاب الترجيح . والنصوص والأقيسة المعبرة تتضمن  
هذا على الكمال

فالحاصل انه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها.  
وبالعكس وهو منتهى نظر المجتهدين باطلاق واليه ينتهى طلهم<sup>(١)</sup> في مراعى  
الاجتهاد . وما قرر في السؤال على الجملة صحيح اذ الكلي لا ينخرم بجزئى ما  
والجزئى محكوم عليه بالكلى لكن بالنسبة الى ذات الكلى والجزئى لا بالنسبة  
الى الأمور الخارجة . فان الانسان مثلا يشتمل على الحيوانية بالذات وهى  
التحرك بالارادة وقد يفقد ذلك لامر خارج من مرض أو مانع غيره . فالكلى  
صحيح في نفسه . وكون جزئى من جزئياته منعه مانع من جريان حقيقة  
الكلى فيه أمر خارج . ولكن الطبيب انما ينظر في الكلى بحسب جريانه  
في الجزئى أو عدم جريانه . وينظر في الجزئى من حيث يرد الى الكلى بالطريق  
المؤدى لذلك . فكما لا يستقل الطبيب بالنظر في الكلى دون النظر في الجزئى  
من حيث هو طبيب فكذلك بالعكس . فالشارع هو الطبيب الأعظم . وقد  
جاء في الشريعة في العسل ان فيه شفاء للناس وتبين للأطباء انه شفاء من علل  
كثيرة وان فيه أيضاً ضرراً من بعض الوجوه حصل هذا بالتجربة العادية التي  
أجرها الله في هذه الدار . فقيد العلماء ذلك كما اقتضته التجربة بناء على قاعدة  
كلية ضرورية من قواعد الدين وهي امتناع أن يأتي في الشريعة خبر بخلاف  
مخبره مع أن النص لا يقتضي الحصر في أنه شفاء فقط . فاعملوا القاعدة  
الشرعية الكلية وحكموا بها على الجزئى . واعتبروا الجزئى أيضاً في غير  
الموضع المعارض لان العسل ضار لمن غلبت عليه الصغراء فن لم يكن كذلك  
فهو له شفاء أو فيه له شفاء

(١) بفتح الطاء واللام اي سيرهم

ولا يقال ان هذا تناقض لأنه يؤدي الى الجزئي وعدم اعتباره مما \*  
لأننا نقول ان ذلك من جهتين . ولأنه لا يلزم ان يعتبر كل جزئي وفي كل  
حال (١) بل المراد بذلك انه يعتبر (٢) الجزئي اذا لم تتحقق استقامة الحكم  
بالكلي فيه كالعرايا وسائر المستثنيات . ويعتبر الكلي (٣) في تخصيصه  
للعام الجزئي أو تقييده لمطلقه وما أشبه ذلك بحيث لا يكون اخلافاً بالجزئي  
على الاطلاق . وهذا معني اعتبار أحدهما مع الآخر . وقد مر منه أمثلة في  
أثناء المسائل فلا يصح إهمال النظر في هذه الأطراف فان فيها جملة الفقه .  
ومن عدم الالتفات اليها أخطاء من أخطاء . وحقيقته نظر مطلق في مقاصد  
الشارع وان تتبع نصوصه مطلقة ومقيدة أمر واجب فبذلك يصح تنزيل  
المسائل على مقتضى قواعد الشريعة . ويحصل منها صور صحيحة الاعتبار .  
وبالله التوفيق

## المسألة الثانية

كل دليل شرعى اما أن يكون قطعياً أو ظنياً . فان كان قطعياً فلا اشكال  
في اعتباره كأدلة وجوب الطهارة من الحدث والصلاة والزكاة والصيام والحج  
والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . واجتماع الكلمة . والعدل واشباه ذلك .  
وان كان ظنياً فاما أن يرجع الى أصل قطعي أولاً . فان رجع الى قطعى فهو  
معتبر أيضاً . وان لم يرجع وجب التثبت فيه ولم يصح اطلاق القول بقبوله  
ولكنه قسمان قسم يضاد أصلاً وقسم لا يضاده ولا يوافقه . فالجميع أربعة  
أقسام . فأما الأول فلا يفتقر الى بيان . وأما الثانى وهو الظنى الراجع الى  
أصل قطعي فاعماله أيضاً ظاهراً . وعليه عامة أخبار الآحاد فانها بيان للكتاب  
لقوله تعالى ( وأزلنا اليك الذكرتين للناس ما نزل اليهم ) ومثل ذلك ما جاء في  
الآحاد من صفة الطهارة الصغرى والكبرى والصلاة والحج وغير ذلك

(١) له أو في كل حال بدليل ما بعده (٢) تحريره أنه لا يعتبر الجزئي

(٣) تحريره ويعتبر الجزئي في تخصيصه للعام الكلي

مما هو بيان لنص الكتاب . وكذلك ما جاء من الأحاديث في النهي عن جملة من البيوع والربا وغيره من حيث هي راجعة الى قوله تعالى ( وأحل الله البيع وحرم الربا ) وقوله تعالى ( لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ) الآية الى سائر أنواع البيانات المنقولة بالآحاد أو التواتر إلا أن دلالتها ظنية . ومنه أيضاً قوله عليه الصلاة والسلام « لا ضرر ولا ضرار » فإنه داخل تحت أصل قطعي في هذا المعنى فإن الضرر والضرار ميثوث منعه في الشريعة كلها في وقائع جزئيات وقواعد كلييات . كقوله تعالى ( ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا ) ( ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن ) ( لا تضار والده بولدها ) الآية ومنه النهي عن التعدي على النفوس والأموال والأعراض . وعن النصب والظلم . وكل ما هو في المعنى اضرار أو ضرار . ويدخل تحته الجناية على النفس أو العقل أو النسل أو المال فهو معني في غاية العموم في الشريعة لا مراء فيه ولا شك وإذا اعتبرت أخبار الآحاد وجدتها كذلك \* وأما الثالث وهو الظني المعارض لأصل قطعي ولا يشهد له أصل قطعي فردود بلا اشكال . ومن الدليل على ذلك أمران . أحدهما انه يخالف لأصول الشريعة . ويخالف أصولها لا يصح لأنه ليس منها وما ليس من الشريعة كيف يعد منها \* والثاني انه ليس له ما يشهد بصحته وما هو كذلك ساقط الاعتبار وقد مثلوا هذا القسم في المناسب الغريب <sup>(١)</sup> بمن أقي بإيجاب شهرين متتابعين ابتداء على من ظاهر من امرأته ولم يأت الصيام في الظهار إلا لمن يجد رقبة . وهذا القسم على ضريين . أحدهما أن تكون مخالفته للأصل قطعية فلا بد من رده . والاخر أن تكون ظنية اما بأن يتطرق الظن من جهة الدليل الظني واما من جهة كون الأصل لم يتحقق كونه قطعياً . وفي هذا الموضع مجال للمجتهدين ولكن الثالث في الجملة أن مخالفة الظني لأصل قطعي يسقط اعتبار الظني على الإطلاق وهو مما

(١) المناسب هو الوصف الذي يحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح كونه مقصوداً للشارع والغريب ما دل الدليل على الغنائه وعدم اعتباره فلا يطل به

لا يختلف فيه والظاهري وان ظهر من أمره بيادي الرأي عدم المساعدة فيه فذهب راجع في الحقيقة الى المساعدة على هذا الأصل لاتفاق الجميع على أن الشريعة لا اختلاف فيها ولا تناقض ( ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ) واذا ثبت هذا فالظاهري لا تناقض عنده في ورود نص يخالف لنص آخر أو لقاعدة أخرى • أما على اعتبار المصالح فانه يزم ان في المخالف مصلحة ليست في الآخر علمناها أو جهلناها • واما على عدم اعتبارها فواضح فان للشارع ان يأمر وينهي كيف شاء فلا تناقض بين المتعارضين على كل تقدير فاذا تقرر هذا فقد فرضوا في كتاب الاخبار مسألة مختلفا فيها ترجع الى الوفاق في هذا المعنى . فقالوا خبر الواحد اذا كملت شروط صحته هل يجب عرضه على الكتاب ام لا • فقال الشافعي لا يجب لانه لا تتكامل شروطه الا وهو غير مخالف للكتاب \* وعند عيسى بن ابان يجب محتجا بحديث في هذا المعنى • وهو قوله « اذا روى لكم حديث فاعرضوه <sup>(١)</sup> على كتاب الله فان وافق فاقبلوه والا فردوه » فهذا الخلاف كما ترى راجع الى الوفاق وسيأتي تقرير ذلك في دليل السنة ان شاء الله تعالى . والمسألة أصل في السلف الصالح فقد ردت عائشة رضي الله تعالى عنها حديث « ان الميت ليعذب ببكاء أهله عليه » بهذا الأصل نفسه لقوله تعالى ( ولا تزر وازرة وزر أخرى وان ليس للانسان الا ما سعي ) وردت حديث رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لربه ليلة الاسراء . لقوله تعالى ( لا تدركه الأبصار ) وان كان عند غيرها غير مردود لاستناده الى أصل آخر لا يناقض الآية وهو ثبوت رؤية الله تعالى في الآخرة بأدلة قرآنية وسنية تبلغ القطع ولا فرق في صحة الرؤية بين الدنيا والآخرة • وردت هي وابن عباس خبر أبي هريرة في غسل اليدين قبل ادخالهما في الاناء استنادا الى أصل مقطوع به • وهو رفع الحرج • وما لا طاقة به عن الدين • فلذلك قالوا فكيف يصنع بالمهراس <sup>(٢)</sup> وردت أيضاً

(١) هذا المرض انما يمتد به اذا كان من العلماء الراسخين وهم الأئمة المجتهدون ومن على قدمهم من الفقهاء والمحدثين (٢) في النهاية هو صخرة منقورة تسع كثيراً من الماء

خبر ابن عمر في الشؤم . وقالت إنما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحدث عن أقوال الجاهلية لمعارضته الأصل القطعي ان الأمر كله لله . وإن شيئاً من الأشياء لا يفعل شيئاً . ولا ذيرة ولا عدوى . ولقد اختلفوا على عمر بن الخطاب حين خرج الى الشام فأخبر أن الوباء قد وقع بها فاستشار المهاجرين والأَنْصار فاختلقوا عليه الامهاجرة التفتح فانهم اتفقوا على رجوعه . فقال أبو عبيدة . افراراً من قدر الله . فهذا استناد في رأي اجتهادي الى أصل قطعي . قال عمر لو غيرك قالها يا أبا عبيدة . نعم نقر من قدر الله الى قدر الله فهذا استناد الى أصل قطعي أيضاً . وهو أن الأسباب من قدر الله ثم مثل ذلك يرمى العدو . المجذبة والعدوة المخصبة وإن الجميع بقدر الله ثم أخبر بحديث الوباء الحاوي . لا اعتبار الأصلين . وفي الشريعة من هذا كثير جداً وفي اعتبار السلف له نقل كثير . ولقد اعتمدته مالك بن أنس في مواضع كثيرة لصحته في الاعتبار .

الا ترى الى قوله في حديث غسل الاناء من ولوغ الكلب سبعاً جاء الحديث ولا أدري ما حقيقته . وكان يضعفه ويقول يؤكل صيده فكيف يكره لعابه . والى هذا المعنى أيضاً يرجع قوله في حديث خيار المجاس حيث قال بعد ذكره . وليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به فيه . اشارة الى أن المجاس مجهول المدة ولو شرط احد الخيار مدة مجهولة لبطل اجماعاً فكيف يثبت بالشرع حكم لا يجوز شرطاً بالشرع فقد رجع الى أصل اجماعي . وأيضاً فان قاعدة الغرر والجهالة قطعية وهي تعارض هذا الحديث الظني

فان قيل فقد أثبت مالك خيار المجاس في التمايك . قيل الطلاق يعاق على الغرر ويثبت في المجهول فلا منافاة بينهما بخلاف البيع . ومن ذلك ان مالكا أهمل اعتبار حديث « من مات وعليه صوم صام عنه وليه » وقوله « رأيت لو كان على أبيك دين » الحديث لمنافاته للأصل القرآني السكلي نحو قوله ( ولا تزر وازرة وزر أخرى وإن ليس للإنسان الا ما سعى ) كما اعتبرته عائشة في حديث ابن عمر . وأنكر مالك حديث اكفاء القدور التي طبخت من الابل

والغنم قبل القسم تعويلاً على أصل رفع الحرج الذي يعبر عنه بالمصالح المرسلات فاجاز أكل الطعام قبل القسم <sup>(١)</sup> لمن احتاج إليه . قاله ابن العربي . ونهي عن صيام ست من شوال مع ثبوت الحديث فيه تعويلاً على أصل سد الذرائع ولم يعتبر في الرضاع خمسا ولا عشرة للأصل القرآني في قوله ( وامهاتكم التي أرضعنكم واخوانكم من الرضاعة ) وفي مذهبه من هذا كثير . وهو أيضاً رأى أبي حنيفة فانه قدم خبر التهمة في الصلاة على القياس اذ لا اجماع في المسألة . ورد خبر القرعة <sup>(٢)</sup> لانه يخالف الأصول لان الأصول قطعية وخبر الواحد ظني . والعتق حل في هؤلاء المبيد والاجماع منعقد على اذالته بعد ما نزل في المحل لا يمكن رده . فلذلك رده كذا قالوا . وقال ابن العربي اذا جاء خبر الواحد معارضا لقاعدة من قواعد الشرع هل يجوز العمل به أم لا . فقال أبو حنيفة لا يجوز العمل به . وقال الشافعي يجوز . وتردد مالك في المسألة . قال ومشهور قوله والذي عليه الممول ان الحديث ان عضدته قاعدة أخرى قال به وان كان وحده تركه ثم ذكر مسألة مالك في ولوغ الكلب . قال لأن هذا الحديث عارض أصليين عظيمين \* أحدهما قول الله تعالى ( فكلوا ) . مما أمسكن عليكم ) \* الثاني ان علة الطهارة هي الحياة وهي قائمة في الكلب . وحديث العرايا ان صدمته قاعدة الربا عضدته قاعدة المعروف . وكذلك لم يأخذ أبو حنيفة بحديث منع بيع الرطب بالتمر لتلك العلة أيضاً . قال ابن عبد البر كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة لرده كثيراً من أخبار الآحاد العدول . قال لانه كان يذهب في ذلك الى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعاني القرآن فما شذ من ذلك رده وسماه شاذاً . وقد رد أهل العراق مقتضي حديث المصرة <sup>(٣)</sup> وهو قول مالك لما رآه مخالفاً

(١) أي قسم الفتيمة بين الجيش

(٢) روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه رفع اليه ان رجلا انتق ستة ممالك له

عند موته لامل له غيرهم فاقرع بينهم واعتق اثنين وارق أربعة

(٣) وهي بضم الميم وتشديد الراء الناقاة أو البقرة والشاة لا تحلب أياما حتى يجتمع اللبن في ضرعها .

لأصول فإنه قد خالف أصل الخراج بالضمان . ولأن متلف الشيء إنما ينرم مثله أو قيمته . وأما غرم جنس آخر من الطعام أو العروض فلا . وقد قال مالك فيه انه ليس بالموطأ ولا الثابت . وقال به في القول الآخر شهادة بان له أصلاً متفقاً عليه يصح رده اليه بحيث لا يضاد هذه الأصول الآخر . وإذا ثبت هذا كله ظهر وجه المسألة ان شاء الله \* وأما الرابع <sup>(١)</sup> وهو الظني الذي لا يشهد له أصل قطعي ولا يمارض أصلاً قطعياً فهو في محل النظر . وبابه باب المناسب الغريب . فقد يقال لا يقبل لانه اثبات شرع على غير ما عهد في مثله والاستقراء يدل على انه غير موجود وهذا يوهنان التمسك به على الإطلاق لانه في محل الريبة فلا يبيق مع ذلك ظن ثبوته . ولانه من حيث لم يشهد له أصل قطعي معارض لأصول الشرع اذ كان عدم الموافقة مخالفة . وكل ماخالف أصلاً قطعياً مردود فهذا مردود . ولتأني ان يوجه الأحمال بأن العمل بالظن على الجملة ثابت في تفاصيل الشريعة وهذا فرد من افراده وهو وان لم يكن موافقاً لأصل فلا مخالفة فيه أيضاً . فان عضد الرد عدم الموافقة عضد القبول عدم المخالفة فيتمارضان . ويسلم أصل العمل بالظن وقد وجد منه في الحديث قوله عليه الصلاة والسلام « القاتل لا يرث » وقد أعمل العلماء المناسب الغريب في أبواب القياس وان كان قليلاً في بابه فذلك غير ضائر اذا دل الدليل على صحته

(فصل) واعلم ان المقصود بالرجوع الى الأصل التقطعي ليس بإقامة الدليل التقطعي على صحة العمل به كالدليل على ان العمل بخبر الواحد أو بالقياس واجب مثلاً . بل المراد ما هو أخص من ذلك كما تقدم في حديث « لا ضرر ولا ضرار » والمسائل المذكورة معه وهي معنى مخالف للمعنى الذي قصده الأصوليون والله أعلم

(١) وهذا كالنائب المرسل الذي لم يدل الدليل على اعتباره ولا على النائه فقد علل به مالك ومن تبعه ورده الأكثرون



## المسألة الثالثة

الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول <sup>(١)</sup> والدليل على ذلك من وجوه .  
أحدها انها لو نافتها لم تكن أدلة لالعباد على حكم شرعى ولا غيره لكنها أدلة  
باتفاق العقلاء فدل انها جارية على قضايا العقول . وبيان ذلك ان الأدلة انما  
نصبت فى الشريعة لتتاقها عقول المكلفين حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول  
تحت احكام التكليف ولو نافتها لم تتلقها فضلا ان تعمل بمقتضاها . وهذا معنى  
كونها خارجة عن حكم الأدلة . ويستوى فى هذا الأدلة المنصوبة على  
الأحكام الألهيّة . وعلى الأحكام التكليفية \* والثاني انها لو نافتها لكان  
التكليف بمقتضاها تكليفا بما لا يطاق وذلك من جهة التكليف بتصديق  
ما لا يصدقه العقل ولا يتصوره بل يتصور خلافه ويصدقه . فاذا كان كذلك  
امتنع على العقل التصديق ضرورة وقد فرضنا ورود التكليف المنافى التصديق  
وهو معنى تكليف ما لا يطاق وهو باطل حسبما هو مذكور فى الأصول \*  
والثالث ان مورد التكليف هو العقل وذلك ثابت قطعيا بالاستقراء التام حتى  
اذا فقد ارتفع التكليف رأساً وعمد فاقده كالبيمة المهملّة . وهذا واضح فى  
اعتبار تصديق العقل بالأدلة فى لزوم التكليف فلو جاءت على خلاف ما يقتضيه  
لكان لزوم التكليف على العاقل أشد من لزومه على المعتوه والصبي والنائم  
اذ لا عقل لهؤلاء يصدق أو لا يصدق بخلاف العاقل الذي يأتيه ما لا يمكن  
تصديقه به . ولما كان التكليف ساقطاً عن هؤلاء لزم أن يكون ساقطاً عن  
العقلاء أيضاً . وذلك مناف لوضع الشريعة فكان ما يؤدى اليه باطلاً \* والرابع  
انه لو كان كذلك لكان الكفار أولى من رد الشريعة به لانهم كانوا فى غاية  
الحرص على رد ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى كانوا يفترون عليه  
وعليها . فتارة يقولون ساحر . وتارة مجنون . وتارة يكذبونه كما كانوا  
يقولون فى القرآن سحر وشعر واقتراء وانما يعلمه بشر وأساطير الأولين .

(١) أى احكام العقول السليمة الراجعة دون السقيمة المدخولة فانه لاعبرة بها

بل كان أولى ما يقولون ان هذا لا يعقل أو هو مخالف للعقول أو ما أشبه ذلك . فلما لم يكن من ذلك شيء دل على انهم عقلوا ما فيه وعرفوا جريانه على مقتضى العقول الا انهم أبوا من اتباعه لأمر آخر حتى كانت من أمرهم ما كان ولم يعترضه أحد بهذا المدعى فكان قاطعا في نفيه عنه \* والخامس ان الاستقراء دل على جريانها على مقتضى العقول بحيث تصدقها العقول الراجحة وتنقاد لها طائفة أو كارهة . ولا كلام في عناد معاند ولا في تجاهل متعام وهو المعنى بكونها جارية على مقتضى العقول لا ان العقول حاكمة عليها ولا محسنة فيها . ولا مقبحة . وبسط هذا الوجه مذكور في كتاب المقاصد في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للافهام

فان قيل هذه دعوى عريضة يصد عن القول بها غير ما وجهه . أحدها ان في القرآن ما لا يعقل معناه أصلا كفواتح السور فان الناس قالوا ان في القرآن ما يعرفه الجمهور وفيه ما لا يعرفه الا العرب وفيه ما لا يعرفه الا العلماء بالشريعة . وفيه ما لا يعرفه الا الله فان جريان هذا القسم على مقتضى العقول \* والثاني ان في الشريعة متشابهات لا يعلمن كثير من الناس أو لا يعلمها الا الله تعالى . كالتشابهات الفروعية . كالتشابهات الأصولية . ولا معنى لاشتباهاها الا انها تتشابه على العقول فلا تفهمها أصلا ولا يفهمها الا القليل والمعظم مصدودون عن فهمها فكيف يطلق القول بجريانها على فهم العقول \* والثالث ان فيها اشياء اختلفت على العقول حتى تفرق الناس بها فرقا . وتحزبوا احزابا وصار كل حزب بما لديهم فرحون . فقالوا فيها اقوالا كل على مقدار عقله ودينه فمنهم من غلب عليه هواه حتى اداه ذلك الى الهلكة كنصارى نجران حين اتبعوا في القول بالتثليث قول الله تعالى فعلنا وقضينا وخلقنا \* ثم من بعدهم من أهل الانتماء الى الاسلام الطاعنين على الشريعة بالتناقض والاختلاف . ثم يليهم سائر الفرق الذين أخبر بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم . وكل ذلك ناشئ عن خطاب يزل به العقل كما هو الواقع . فلو كانت الأدلة جارية على

تمقلات المعقول لما وقع في الاعتقاد هذا الاختلاف . فلما وقع فهم انه من جهة ما له خروج عن المعقول . ولو بوجه ما

فالجواب عن الأول ان فوائخ السور للناس في تفسيرها مقال بناء على انه مما يعلمه العلماء وان قلنا انه ما لا يعلمه الفاعاء البتة فليس مما يتعلق به تكليف على حال . فاذا خرج عن ذلك خرج عن كونه دليلاً على شيء من الأعمال . فليس مما نحن فيه . وان سلم فالقسم الذي لا يعلمه الا الله تعالى في الشريعة نادر والنادر لا حكم له ولا تنحزم به الكلية المستدل عليها أيضاً . لانه ما لا يهتدى العقل الى فهمه وليس كلامنا فيه انما الكلام على ما يؤدى مفهومه . لكن على خلاف المعقول وفوائخ السور خارجة عن ذلك . لانا نقطع انها لو بينت لنا معانيها لم تكن الا على مقتضى القول وهو المطلوب : وعن الثاني أن التشابهات ليست مما تعارض مقتضيات العقول وان توهم بعض الناس فيها ذلك لان من توهم فيها ذلك فبناء على اتباع هواه كما نصت عليه الآية قوله تعالى (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) لانه بناء على أمر صحيح . فانه ان كان كذلك فالتأويل فيه راجع الى معقول موافق لا الى مخالف وان فرض أنها فرض بما لا يعلمها أحد الا الله فالعقول عنها مصدودة لامر خارجي لا مخالفتها لها . وهذا كما يأتي في الجملة الواحدة . فكذلك يأتي في الكلام المحتوي على جهل كثيرة واخبار بمعان كثيرة ربما يتوهم القاصر النظر فيها الاختلاف . وكذلك الأعجمي الطبع الذي يظن بنفسه العلم بما ينظر فيه وهو جاهل به . ومن هنا كان احتجاج نصاري مجران في التثليث ودعوى الملحدين على القرآن والسنة التناقض والمخالفة للعقول وضموا الى ذلك جهلهم بحكم التشريع فغاصوا حين لم يؤذن لهم في الغوص وفيما لم يجز لهم الحوض فيه فتأهوا . فان القرآن والسنة لما كانا عربيين لم يكن لينظر فيهما الا عربي كما كان . من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له ان يتكلم فيهما اذ لا يصح له نظر حتى يكون عالماً بهما . فانه اذا كان كذلك لم يختلف عليه شيء من الشريعة : ولذلك مثال

يتبين به المقصود وهو أن نافع بن الأزرق سأل ابن عباس . فقال له أني أجد في القرآن أشياء تختلف على قال ( فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون ) ( وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون ) ( ولا يكتُمون الله حديثاً ) ( ربنا ما كنا مشركين ) . فقد كتموا في هذه الآية وقال ( بناها رفع سمكها فسواها ) الى قوله ( والأرض بعد ذلك دحاها ) فذكر خلق السماء قبل خلق الأرض . ثم قال ( ائتكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين ) الى أن قال ( ثم استوى الى السماء وهي دخان ) الآية . فذكر في هذه خلق الأرض قبل خلق السماء . وقال ( وكان الله غفوراً رحيماً ) ( عزيزاً حكيماً ) ( سميعاً بصيراً ) فكأنه كان ثم مضى . فقال ابن عباس ( لا أنساب بينهم ) في النفخة الأولى ينفخ في الصور ( فصعق من في السموات ومن في الأرض الا من شاء الله ) فلا انساب عند ذلك ولا يتساءلون ثم في النفخة الأخيرة ( واقبل بعضهم على بعض يتساءلون ) وأما قوله ( ما كنا مشركين ) ( ولا يكتُمون الله حديثاً ) فإن الله يغفر لاهل الأخلاص ذنوبهم . فقال المشركون تعالوا نقول ما كنا مشركين نغم على أفواههم فتنتطق أيديهم فعمد ذلك عرف أن الله لا يكتُم حديثاً . وعنده ( يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوي بهم الأرض ) وخلق الأرض في يومين ثم خلق السماء ثم استوى الى السماء فسواهن في يومين آخرين ثم دحا الأرض أي أخرج الماء والمرعي وخلق الجبال والآكام وما بينهما في يومين فخلقت الأرض وما فيها من شيء في أربعة أيام . وخلقت السموات في يومين وكان الله غفوراً رحيماً سمي نفسه ذلك . وذلك قوله أي لم أزل كذلك فإن الله لم يرد شيئاً الا أصاب به الذي أراد فلا يختلف عليك القرآن فإن كلاً من عند الله هذا تمام ما قال في الجواب . وهويين أن جميع ذلك معقول اذا نزل منزلته واتي من بابه . وهكذا سائر ما ذكر الطاعنون . وما اشكل علي الطالبين وما وقف فيه الراسخون ( ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ) وفي كتاب الاجتهاد من ذلك بيان كاف بحمد الله . وقد ألف الناس في رفع

التناقض والاختلاف عن القرآن والسنة كثيراً فن تشوف الى البسط ومد الباع  
وشفاء الغليل طلبه في مظانه

### \* المسألة الرابعة \*

المقصود من وضع الأدلة تنزيل افعال المكلفين على حسبها وهذا لا نزاع  
فيه الا ان افعال المكلفين لها اعتباران اعتبار من جهة معقوليتها واعتبار من  
جهة وقوعها في الخارج . وبيان ذلك ان الفعل المكلف به او يتركه أو المخير  
فيه يعتبر من جهة ماهيته مجرداً عن الأوصاف الزائدة عليها واللاحقة لها  
كانت تلك الأوصاف لازمة أو غير لازمة . وهذا هو الاعتبار العقلي . ويعتبر  
من جهة ماهيته بقيد الاتصاف بالأوصاف الزائدة اللاحقة في الخارج لازمة  
أو غير لازمة . وهو الاعتبار الخارجي . فالصلاة المأمور بها مثلاً يتصور  
فيها هذان الاعتباران . وكذلك الطهارة والزكاة والحج . وسائر العبادات  
والعادات من الأكل والكحة والبيع والاجارات وغيرها . ويظهر الفرق بين  
الاعتبارين فيما اذا نظر الى الصلاة في الدار المنصوبة أو الصلاة التي تعلق بها  
شيء من المكروهات . والأوصاف التي تنقص من كمالها . وكذلك سائر  
الأفعال . فاذا صح الاعتباران عقلاً فنصرف الأدلة الى أي الجهتين هو  
الجهة المعقولة أم الجهة الحصول في الخارج هذا مجال نظر محتمل للخلاف (١)  
بل هو مقتضى الخلاف المنصوص في مسألة الصلاة في الدار المنصوبة . وأدلة  
المذاهب منصوص عليها مبينة في علم الأصول . ولكن نذكر من ذلك طرفاً  
يتحرى منه مقصد الشارع في أحد الاعتبارين . فما يدل على الأول امور  
أحدها ان المأمور به أو المنهى عنه أو المخير فيه انما هو حقائق الأفعال التي

(١) لا نزاع في أن الاوامر والنواهي متعلقة بالمطلق ظاهراً وهو الماهية بلا قيد . وأما  
الطلوب فمحصلة فهو الماهية من حيث اتحادها بالفرد الخارجي او وجودها فيه على خلاف في  
ذلك . ولا قائل بان لطلوب هو الماهية المجردة فيما أظن وأما ذلك مقول في معنى المطلق الذي  
تتعلق به الاوامر والنواهي ظاهراً وبذلك تعلم ماني الادلة المسوقة عليه

تنطلق عليها تلك الأسماء . وهذا أمر ذهني في الاعتبار لانا اذا أوقفنا الفعل عرضناه على ذلك المعقول الذهني فان صدق عليه صح والافلا . ولصاحب الثاني ان يقول ان المقصود من الأمر والنهي والتخيير انما هو ان يقوم المكلف بمقتضاها حتي تكون له أفعالا خارجية لا أمورا ذهنية . بل الأمور الذهنية هي مفهومات الخطاب . ومقصود الخطاب ليس تقس التعقل بل الانقياد . وذلك الأفعال الخارجية سواء علينا اكانت عملية أم اعتقادية . وعند ذلك فلا بد ان تقع موصوفة فيكون الحكم عليها كذلك . والثاني انا لو لم نعتبر المعقول الذهني في الأفعال لزم شناعة مذهب الكعبي المقررة في كتاب الأحكام لان كل فعل أو قول فن لوازمه في الخارج أن يكون ترك الحرام ويلتقي فيه جميع ما تقدم . وقد مر بطلانه . ولصاحب الثاني أن يقول لو اعتبرنا المعقول الذهني مجرداً عن الأوصاف الخارجية لزم أن لا تعتبر الأوصاف الخارجية باطلاق وذلك باطل باتفاق . فان سد الدرائع معلوم في الشريعة وهو من هذا النمط كذلك <sup>(١)</sup> كل فعل سائغ في نفسه وفيه تعاون على البر والتقوى أو على الإثم والعدوان الى ما اشبه ذلك ولم يصح <sup>(٢)</sup> النهي عن صيام يوم العيد ولا عن الصلاة عند طلوع الشمس أو عند غروبها . وهذا الباب واسع جداً . والثالث انا لو اعتبرنا الأفعال من حيث هي خارجية فقط لم يصح المكلف عمل الا في النادر اذ كانت الأفعال والتروك مرتبطة بعضها ببعض . وقد فرضوا مسألة من صلى وعليه دين حان وقته والزموا المخالفين ان يقولوا يبطلان تلك الصلاة لانه ترك بها واجباً \* وهكذا كل من خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً فانه يلزم أن يبطل عليه العمل الصالح اذا تلازما في الخارج وهو على خلاف قول الله تعالى ( خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً ) لانهما اذا تلازما في الخارج فكان أحدهما الوصف الثاني لم يكن العمل الصالح صالحاً فلم يكن ثم

(١) لعله وكذلك اي أنه منظور فيه للأوصاف الخارجية

(٢) عطف على قوله ان لا تعتبر

خلط عملين بل صاراً عملاً واحداً. اما صالحاً واما سيئاً<sup>(١)</sup> ونسب الآية يبطل هذا وكذلك جريان الموائد<sup>(٢)</sup> في المكلفين فدل ذلك على ان المقصود هو ما يصدق عليه عمل في الذهن لا في الخارج. ولصاحب الثاني ان يقول. ان بالأمر الذهنية مجردة من الأمور الخارجية لا يفعل<sup>(٣)</sup> ومالا يفعل لا يكلف به. أما ان ما لا يفعل لا يكلف به فواضح. وأما ان الأمور الذهنية لا تفعل مجردة فهو ظاهر ايضاً. اما في المحسوسات فكالا انسان مثلاً فان ماهيته المعقولة المركبة من الحيوانية والنطقية لا تثبت في الخارج لانها كلية حتى تخصص ولا تخصص حتى تتشخص ولا تتشخص حتى تمتاز عن سواها من المتشخصات بأمور أخرى. فنوع الانسان يلزمه خواص كلية هي له اوصاف كالضحك وانتصاب القامة وعرض الاظفار ونحوها. وخواص شخصية وهي التي امتاز بها كل واحد من اشخاص الانسان عن الآخر. ولولا ذلك لم يظهر الانسان في الخارج البتة. فقد صارت اذا الأمور الخارجية العارضة لازمة لوجود حقيقة الانسان في الخارج. وأما في الشرعيات فكالصلاة مثلاً فان حقيقتها المركبة من القيام والركوع والسجود والقراءة وغير ذلك لا تثبت في الخارج الا على كفيات وأحوال وهيئات شتى. وتلك الهيئات محكمة في حقيقة الماهية حتى يحكم عليها بالكمال أو النقصان والصحة والبطلان وهي متشخصات. والا لم يصح الحكم على صاحبها بشيء من ذلك. اذ هي في الذهن كالمعدوم. واذا كان كذلك فالاعتبار فيها بما وقع في الخارج وليس الا افعالا موصوفة بأمور خاصة لازمة وأمور على خلاف ذلك. وكل مكلف مخاطب في خاصة نفسه بها فهو اذا مخاطب بما يصح له ان يحصله في الخارج فلا يمكن ذلك الا باللازم الخارجية فهو اذا مخاطب بها لا بغيرها وهو المطلوب. فان حصلت زيادة وصف أو نقصانه فلم تحصل اذاً على حقيقتها بل على حقيقة أخرى والتي خوطب بها لم تحصل بعد

(١) توسع في البيان والانسابه يقتضي انه سيء فقط (٢) المراد بالموائد هنا الماديات جمع غداة وهي الديدن ياد اليه (٣) في الأصل لا يفعل وهكذا ما بعده وهو غير ظاهر تنبه

فان قيل فيشكل معنى الآية اذاً وهو قوله (خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً). وأيضاً فان الصلاة قد تحصل بزيادة او نقصان وتصح مع ذلك وهو دليل على ان المعتبر ما يصدق عليه صلاة في الجملة وهو الاعتبار الذهني \* قيل أما الآية فان الاعمال المتعارضة الأحكام ليست بمتلازمة لحصولها في زمانين وفي حالين . وفي مثله نزلت الآية . واذا تلازمت حتى صار احدها كالوصف للآخر فان كان كالوصف الساي فلا اشكال في عدم التلازم لأنه الوصف الساي اعتباري للموصوف به ليس صفة وجودية . وأما ان كانت صفة وجودية أو كالصفة الوجودية فحينئذ يرجع ذلك الى الحاصل في الخارج ولا يدخل مثله تحت الآية <sup>(١)</sup> وأما الزيادة غير المبطلة أو النقصان فلا اعتبار فيه بما حصل في الخارج جاريًا مجرى المخاطب به . فالصلاة الناقصة اشبهت في الخارج الصلاة الكاملة فعملت معاملتها لا انه اعتبر فيها الاعتبار الذهني في الجملة . والبحث في هذه المسألة يتشعب وينبئ عليه مسائل فقهية

﴿فصل﴾ ويتصدى النظر هنا فيما يصير من الأفعال المختلفة وصفاً لصاحبه حتى يجري فيه النظران . وما لا يصير كذلك فلا يجريان فيه . وبيان ذلك ان الأفعال المتلازمة . اما ان يصير احدها وصفاً للآخر او لا فان كان الثاني فلا تلازم كترك الصلاة مع ترك الزنى أو السرقة فان احد التركين لا يصير كالوصف للآخر لعدم التزام في العمل اذ كان يمكن المكلف الترك لـكل فعل مشروع أو غير مشروع . وما ذاك الا لانهما ليسا . متزامين على المكلف وسبب ذلك انهما راجعان الى امر ساي والسلبيات اعتباريات لا حقيقية . وان كان الأول . فاما ان يكون وصفاً سائباً أو وجودياً فان كان سلبياً فاما ان يثبت اعتباره فيه شرعاً على الخصوص او لا . فان كان الأول فلا اشكال في اعتبار الصورة الخارجية كترك الطهارة في الصلاة وترك الاستقبال

(١) نزلت على مارواه البيهقي في عشرة من المسلمين تخلفوا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في غزوة تبوك . والواو في الآية بمعنى الباء كما في قولك خلطت الماء والابن . ومعنى خلط العمل الصالح بالسيء . وعكسه استعقاب احدهما الآخر بحيث يقعن في زمانين



وان كان الثاني فلا اعتداد بالوصف السلي كترك قضاء الدين مع فعل الصلاة فيمن فر من قضاؤه الى الصلاة فان الصلاة وان وصفت بأنها فرار من واجب فليس ذلك بوصف لها الا اعتبارياً تقديرياً لا حقيقة له في الخارج وان كان الوصف وجودياً فهذا هو محل النظر كالصلاة في الدار المنصوبة والذبح بالسكين المنصوبة والبيع الفاسدة لأوصاف فيها خارجة عن حقائقها وما اشبه ذلك \* فالخلاص ان التروك من حيث هي تروك لا تتلازم في الخارج . وكذلك الأفعال مع التروك الا ان يثبت تلازمها شرعاً ويرجع ذلك في الحقيقة الى ان الترك انما اعتبر من جهة فقد وصف وجودي للفعل الوجودي . كالطهارة للصلاة . وأما الأفعال مع الأفعال فهي التي تتلازم اذا قرنت في الخارج فيحدث منها فعل واحد موصوف فينظر فيه وفي وصفه كما تقدم والله اعلم . ولهذه المسألة تعلق بباب الأوامر والنواهي

### المسألة الخامسة

الأدلة الشرعية ضربان . احدهما ما يرجع الى النقل المحض . والثاني ما يرجع الى الرأي المحض . وهذه القسمة هي بالنسبة الى اصول الأدلة والافكل واحد من الضربين مفتقر الى الآخر لان الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من النظر كما ان الرأي لا يعتبر شرعاً الا اذا استند الى النقل . فأما الضرب الأول فالكتاب والسنة . وأما الثاني فالقياس والاستدلال <sup>(١)</sup> ويلحق بكل واحد منهما وجوه اما باتفاق واما باختلاف . فيلحق بالضرب الأول الاجماع <sup>(٢)</sup> على أي وجه قيل به . ومذهب الصحابي . وشرع من قبلنا لان ذلك كله وما في معناه راجع الى التعبد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد . ويلحق

(١) هو دليل ليس ينس ولا اجماع ولا قياس شرعي وان كان راجعاً الى النص ان الاستكام الشرعية لا تثبت الا بدليل شرعي

(٢) اما الاجماع فلاه لا بد له من سند من كتاب أو سنة فيعتد به من هذه الجهة . ولا يلزمنا البحث عن سنده الحديث لا يجتمع امتي على ضلالة ومذهب الصحابي محمول على الرواية والنقل عالم ثبت انه رأى له واجتهاد فيجوز الخلاف في حجته واما شرع من قبلنا فلا قراره في شرعنا

## ٢٢ (الأدلة الشرعية ضربان ما يرجع الى النقل المحض . والرأي المحض)

بالضرب الثاني الاستحسان والمصالح المرسل ان قلنا انها راجعة الى أمر نظري وقد ترجع الى الضرب الأول ان شهدنا انها راجعة الى العمومات المعنوية حسبما يتبين في موضعه من هذا الكتاب بحول الله .

﴿فصل﴾ ثم نقول ان الأدلة الشرعية في اصلها محصورة في الضرب الأول لاننا لم نثبت الضرب الثاني بالمقل وانما اثبتناه بالأول اذ منه قامت ادلة صحة الاعتماد عليه . واذا كان كذلك فالأول هو العمدة وقد صار اذ ذاك الضرب الأول مستند الأحكام التكليفية من جهتين \* احدها جهة دلالة على الأحكام الجزئية الفرعية \* والأخرى جهة دلالة على القواعد التي تستند اليها الأحكام الجزئية الفرعية . فالأولى كدلالته على احكام الطهارة والصلاة والزكاة والحج والجهاد والصيد والذبائح والبيوع والحدود واشباه ذلك . والثانية كدلالته على ان الاجماع حجة . وعلى ان القياس حجة . وان قول الصحابي حجة . وشرع من قبلنا حجة . وما كان نحو ذلك

﴿فصل﴾ ثم نقول ان الضرب الأول راجع في المعنى الى الكتاب . وذلك من وجهين . احدهما ان العمل بالسنة والاعتماد عليها انما يدل عليه الكتاب لان الدليل على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم المعجزة . وقد حصر عليه الصلاة والسلام معجزته في القرآن بقوله « وانما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله الى » هذا وان كان له من المعجزات كثير جداً بعضه يؤمن على مثله البشر . ولكن معجزة القرآن اعظم من ذلك كله . وايضاً فان الله قد قال في كتابه ( يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ) وقال ( واطيعوا الله ورسوله ) في مواضع كثيرة وتكراره يدل على عموم الطاعة بما اتي به مما في الكتاب وما ليس فيه مما هو من سنته . وقال ( وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ) وقال ( فليحذر الذين يخالفون عن أمره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم ) الى ما اشبه ذلك \* والوجه الثاني ان السنة انما جاءت مبينة للكتاب وشارحة لمعانيه . ولذلك قال تعالى ( وانزلنا

إليك الله كرتين للناس ما نزل إليهم) وقال (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك) وذلك التبليغ من وجهين تبليغ الرسالة وهو الكتاب وبيان معانيه . وكذلك فعل صلى الله عليه وسلم : فأنت إذا تأملت موارد السنة وجدتها بياناً للكتاب هذا هو الأمر العام فيها . وتعام بيان هذا الوجه المذكور بعد أن شاء الله . فكتاب الله تعالى هو أصل الأصول والغايات التي تنتهي إليها انظار النظائر ومدارك أهل الاجتهاد . وليس وراءه مرئى لأنه كلام الله القديم (وإن إلى ربك المنتهى) وقد قال تعالى (وزلنا عليك الكتاب تبیاناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين) وقال (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وبيان هذا المذكور بعد أن شاء الله

### المسألة السادسة

كل دليل شرعي فبني على مقدمتين . أحدهما راجعة إلى تحقيق مناط (١) الحكم . والأخرى ترجع إلى نفس الحكم الشرعي . فالأولى نظرية وأغني بالنظرية هنا ما سوى النقلة سواء علينا اثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبر ولا أغني بالنظرية مقابل الضرورية . والثانية تقنية . وبيان ذلك ظاهر في كل مطلب شرعي بل هذا جارٍ في كل مطلب عقلي أو تقني فيصح أن نقول الأولى راجعة إلى تحقيق المناط . والثانية راجعة إلى الحكم ولكن المقصود هنا بيان المطالب الشرعية . فإذا قات أن كل مسكر حرام فلا يتم القضاء عليه حتى يكون بحيث يشار إلى المقصود منه ليستعمل أو لا يستعمل لأن الشرائع إنما جاءت لتحكم على الفاعلين من جهة ما هم فاعلون فإذا شرع المسكر في تناول خمر مثلاً قيل له أهدأ خمر أم لا فلا بد من النظر في كونه خمرًا أو غير

(١) المناط هو الوصف للناس الذي يبط به الحكم وتحقيقه اثبات الدلة في إحدى صورته التي خفيت فيها الدلة كتحقيق أن النباش سارق بأنه وجد فيه أخذ المال خفية وهو السرقة فتقطع ولكن المؤلف هنا أراد بتحقيق المناط اثبات الوصف الذي يبط به الحكم مطلقاً في حرمة السكر كونه خمرًا وفي جواز الوضوء بالماء كونه مطلقاً وفي رفع زيد ونصب عمرو كونه فاعلاً أو مفعولاً وفي حدوث العلم كونه متغيراً

خمر وهو معنى تحقيق المناط . فاذا وجد فيه أماره الخمر أو حقيقة بنظر معتبر قال نعم هذا خمر فيقال له كل خمر حرام الاستعمال فيجتنبه . وكذلك اذا أراد أن يتوضأ بماء فلا بد من النظر اليه هل هو مطلق أم لا وذلك برؤية اللون ويذوق الطعم وشم الرائحة فاذا تبين أنه على أصل خلقته فقد تحقق مناطه عنده . وإنه مطلق وهي المقدمة النظرية ثم يضيف الى هذه المقدمة ثانية ثقلية . وهي أن كل ماء مطلق بالوضوء به جائز . وكذلك اذا نظر هل هو مخاطب بالوضوء أم لا فينظر هل هو محدث أم لا فان تحقق الحدث فقد حقق مناط الحكم فيرد عليه انه مطلوب بالوضوء وان تحقق فقد فكه كذلك فيرد عليه انه غير مطلوب بالوضوء وهي المقدمة الثقلية

فالحاصل ان الشارع حكم على افعال المكلفين مطلقة ومقيدة وذلك مقتضى احدى المقدمتين وهي الثقلية ولا ينزل الحكم بها الا على ما تحقق انه مناط ذلك الحكم على الاطلاق أو على التقييد وهو مقتضى المقدمة النظرية . والمسألة ظاهرة في الشرعيات نعم وفي الاغويات والعقليات . فانا اذا قلنا ضرب زيد عمرا وارادنا ان نعرف الذي رفع من الأستين وما الذي ينصب فلا بد من معرفة الفاعل من المفعول . فاذا حققنا الفاعل وميزناه حكما عليه بمقتضى المقدمة الثقلية وهي ان كل فاعل مرفوع ونصبنا المفعول كذلك لان كل مفعول منصوب . واذا أردنا ان نصغر عقربا حققنا انه رباعي فيستحق من ابنية التصغير بنية فيعمل لان كل رباعي على هذه الشاكلة تصغيره على هذه البنية . وهكذا في سائر علوم اللغة . واما العقليات فكما اذا نظرنا في العالم هل هو حادث أم لا فلا بد من تحقيق مناط الحكم وهو العالم <sup>(١)</sup> فنجدته متغيرا وهي المقدمة الأولى ثم تأتي بمقدمة مسلمة وهو قولنا كل متغير حادث لكننا قلنا في الشرعيات وسائر الثقليات انه لا بد ان تكون احدى المقدمتين نظرية وهي المفيدة لتحقيق المناط وذلك مطرد في العقليات أيضاً

(١) المناسب وهو تغير العالم كما يدل عليه سابق الكلام ولا حته

والأخرى عقلية فما الذي يجري في العقليات يجري في الثقليات هذا لابد من تأمله .  
والذي يقال فيه <sup>(١)</sup> ان خاصية المقدمة العقلية ان تكون مسلمة اذا تحقق انها  
عقلية فلا تتمتع الى نظر وتأمل الا من جهة تصحيحها تقلا وينظر الى هذا <sup>(٢)</sup>  
في العقليات المقدمات المسلمة وهي الضروريات وما تنزل منزلتها مما يقع مسلما  
عند الخصم . فهذه خاصية احدى المقدمتين وهي ان تكون مسلمة . وخاصية  
الأخرى ان تكون تحقيق مناط الأمر المحكوم عليه ولا حاجة الى النسط  
هنا فان التأمل يبين حقيقة الأمر فيه . وأيضا في فصل السؤال والجواب له  
بيان آخر وبالله التوفيق

### المسألة السابعة

كل دليل شرعي ثبت في الكتاب مطلقا غير مقيد ولم يجعل له قانون  
ولا ضابط مخصوص فهو راجع الى معنى معقول وكل الى نظر المكلف . وهذا  
القسم أكثر ما تجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنى كالعدل والاحسان  
والعفو والصبر والشكر في المأمورات والظلم والحشاه والشكر والبني وتقض  
العهود في المنهيات . وكل دليل ثبت فيها <sup>(٣)</sup> مقيدا غير مطلق وجعل له قانون  
وضابط فهو راجع الى معنى تمبدي لا يهتدى اليه نظر المكلف لو وكل الى  
نظره اذ العبادات لا مجال للعقول في أصلها فضلا عن كیفياتها . وكذلك في  
الموارض الطارئة عليها لانها من جنسها وأكثر ما يوجد في الأمور العبادية .  
وهذا القسم الثاني كثير في الأصول المدنية <sup>(٤)</sup> لانها في الغالب تقييدات  
لبعض ما تقدم اطلاقه أو انشاء احكام واردة على اسباب جزئية . ويتبين ذلك  
بإيراد مسألة مستأقفة

(١) يشير الى ان المقدمة المتبرة لتجتيق المناط في كل من الشرعيات والعقليات هي المقدمة  
النظرية . واما المقدمة الثانية الراجعة الى الحكم فهي في الشرعيات عقلية وفي العقليات عقلية  
وكلاهما تؤخذ مسلمة (٢) لعله ونظر هذا (٣) المناسب ثبت فيه اي الكتاب  
(٤) اي التي شرعت بالمدينة المنورة وبقابلها الأصول المدنية وستأتي امثلة ذلك في كلام

## المسألة الثامنة

فنقول اذا رأيت في المدنيات أصلاً كلياً فتأمله تجده جزئياً بالنسبة الى ما هو أعم منه أو تكميلاً لأصل كلى . وبيان ذلك ان الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة . وهي الدين . والنفس . والعقل . والنسل . والمال . اما الدين فهو أصل مادعا اليه القرآن والسنة وما نشأ عنهما وهو أول ما نزل بمكة . واما النفس فظاهراً زال حفظها بمكة . كقوله ( ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ) ( واذا المؤودة سئلت بأي ذنب قتلت ) . وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه ) واشباه ذلك . واما العقل فهو وان لم يرد تحريم ما يفسده وهو الحجر الا بالمدينة فقد ورد في المكيات مجحلاً اذ هو داخل في حرمة حفظ النفس كسائر الأعضاء و منافعها من السمع والبصر وغيرهما . وكذلك منافعهما <sup>(١)</sup> فالعقل محفوظ شرعاً في الأصول المكية عما يزيله رأساً كسائر الأعضاء ساعة أو لحظة <sup>(٢)</sup> ثم يدود كأنه غطى ثم كشف عنه . وأيضاً فان حفظه على هذا الوجه من المكالات لان شرب الحجر <sup>(٣)</sup> قد بين الله مثالبها في القرآن حيث قال ( انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء ) الى آخر الآية . فظهر انها من العون على الانم والعدوان . واما النسل فقد ورد المكي من القرآن بتحريم الزنى والأمر بحفظ الفروج الا على الأزواج أو ملك البمين . واما المال فورد فيها <sup>(٤)</sup> تحريم الظلم . وأكل مال اليتيم والامراف والبغي وتقص المكيال أو الميزان والفساد في الأرض . وما دار بهذا المعنى . واما العرض الملحق بها فداخل تحت النهي عن اذيات <sup>(٥)</sup> النفوس . ولم ترد هذه الأمور في الحفظ من جانب العدم الا وحفظها من جانب الوجود حاصل . ففي الاربعة الأواخر ظاهر . واما

(١) المناسب متافها ليشمل منافع السمع والبصر وغيرهما من بقية الاعضاء

(٢) لعله لاساعة اول لحظة كما يدل عليه السياق (٣) الانسب لان الحجر

(٤) المناسب ورد فيه (٥) لعله أذيت النفوس جمع أذية وهي ما يتأذى به

الدين فراجع الى التصديق بالقلب والالتقياد بالجوارح . والتصديق بالقلب آت بالمقصود في الايمان بالله ورسوله واليوم الآخر ليفرج عن ذلك كل ما جاء مفصلاً في المدني . فالأصل وارد في المكي . والالتقياد بالجوارح حاصل بوجه واحد ويكون ما زاد على ذلك تكيلاً . وقد جاء في المكي من ذلك النطق بالشهادتين والصلاة والزكاة وذلك يحصل به معنى الالتقياد . واما الصوم والحج فدينان من باب التكميل على ان الحج كان من فعل العرب أولاً ورأته عن أبيهم ابراهيم نجاه الاسلام فاصلح منه ما أفسدوا وردم فيه الى مشارعهم . وكذلك الصيام أيضاً فقد كانت الجاهلية تصوم يوم عاشوراء . وكان النبي صلى الله عليه وسلم يصومه أيضاً حين قدم المدينة صامه وأمر بصيامه حتى نسخه رمضان . وأنظر في حديث عائشة في صيام يوم عاشوراء . فاحكمهما التشريع المدني وأقرهما على ما اقر الله تعالى من التام الذي بينه في اليوم الذي هو أعظم ايامه حين قال تعالى <sup>(١)</sup> ( اليوم أكملت لكم دينكم ) الآية . فلهما أصل في المكي على الجملة . والجهاد الذي شرع بالمدينة فرع من فروع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو مقرر بمكة . كقوله ( يا أيها أمم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر ) وما أشبه ذلك

### المسألة التاسعة

كل دليل شرعي يمكن أخذه كلياً وسواء علينا أكان كلياً أم جزئياً  
الا ما خصه الدليل كقوله تعالى ( خالصة لك من دون المؤمنين ) واشباه ذلك .  
والدليل على ذلك ان المستند اما أن يكون كلياً أو جزئياً فان كان كلياً فهو  
(١) يشير الى أن سنة الله في التشريع كسنته في التكوين يرى التأمل فيها من الحكم البالغة .  
ما يهر النظر فانه سبحانه بدأ في ازال أوضاع الشريعة بالضرورة الذي لا تصلح الامة بدونه  
ولا يخرج من ذلمة الجاهلية بنيره فشرع لها بمكة ما يكفل ذلك ثم لما صلح عودها وبلغت  
اشدها واستعدت العقول لما يكمل ذلك من الاوضاع الشرعية شرع لها بالمدينة ما اكمل به  
الدين واتم به النعمة . ولولا ذلك التدرج لئلت الامة بالتكاليف وشردت عن قبولها كثير . والله  
الحمد والمنة

المطلوب وان كان جزئياً فبحسب النازلة لا بحسب التشريع في الأصل بأدلة (١) منها عموم التشريع في الأصل . كقوله تعالى ( يا أيها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً ) \* ( وما أرسلناك الا كافة للناس بشيراً ونذيراً ) ( وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ) وهذا معنى مقطوع به لا يخرج (٢) القطع به ما جاء من شهادة خزيمة وعناق أبي بردة . وقد جاء في الحديث ثبوت للأحمر والأسود . ومنها أصل شرعية القياس اذ لا معنى له الا جعل الخاص الصيغة عام الصيغة في المعنى (٣) وهو معنى متفق عليه . ولو لم يكن أخذ الدليل كليا باطلاق لما ساء ذلك . ومنها ان الله تعالى قال ( فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها ) الآية . فان تمس التزويج لاصيغة له تقتضي عموماً أو غيره ولكن الله تعالى بين انه أمر به نبيه لأنجل التأمي . فقال ( لكن لا ) ولذلك قال ( لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ) هذا . ورسول الله صلى الله عليه وسلم قد خصه الله بأشياء كربة المرأة نفسها له . وتحريم نكاح ازواجه من بعده . والزيادة على أربع . فلذلك لم يخرجها عن شمول الأدلة فيما سوى ذلك الممتنئ فغيره أحق ان تكون الأدلة بالنسبة اليه مقصودة العموم وان لم يكن لها صيغ عموم . وهكذا الصيغ المطلقة تجري في الحكم بحرى العامة . ومنها ان النبي صلى الله عليه وسلم بين ذلك بقوله وفعله . فالقول كقوله حكى على الواحد حكى على الجماعة . وقوله في قضايا خاصة سئل فيها أهي لنا خاصة أم للناس عامة « بل للناس عامة » . كما في قضية الذي نزلت فيه ( أتم الصلاة طرفي النهار ) واشباهها . وقد جمل نفسه عليه الصلاة والسلام قدوة للناس كما ظهر في حديث الاصباح جنباً وهو

(١) أي وذلك بأدلة أي كون جزئته لا بحسب التشريع بأدلة وأما كونها بحسب النازلة فظاهر

(٢) بالخاء والراء أي لا يخل ولا يبطل القطع به ما جاء الخ

(٣) فآية تحريم الخمر صيغتها باعتبار الدلالة الوضعية خاصة بتحريم ما يسمى خمرأ . وباعتبار

الدلالة المنوية أي دلالة الالة عامة لكل ما يشارك الخمر فيما ينط به حكمه فالقياس تميم في دلالة النصوص مختص بنظر المجتهد .



يريد أن يصوم . والفصل من التقاء المختارين . وقوله « اني لانسى اوانسى لاسن »  
وقوله « صلوا كما رأيتموني أصلي » « وخذوا عني مناسككم » وهو كثير .

## المسألة العاشرة

الأدلة الشرعية ضربان \* أحدهما ان يكون على طريقة البرهان العقلي .  
فيستدل به على المطلوب الذي جعل دليلاً عليه . وكأنه تعليم للأمة كيف  
يستدلون على المخالفين . وهو في أول الأمر موضوع لذلك . ويدخل هنا  
جميع البراهين العقلية وما جرى مجراها كقوله تعالى ( لو كان فيهما آلهة  
الا الله لفسدنا ) وقوله ( لسان الذي يلحدون اليه اعجمي وهذا لسان عربي  
مين ) وقوله ( ولو جعلناه قرآناً اعجمياً لقالوا لولا فصلت آياته ) وقوله  
( أو ليس الذي خاق السموات والأرض بقادر على ان يخلق مثاهم ) وقوله  
( قال ابراهيم فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب ) وقوله  
( الله الذي خلقكم ثم رزقكم ) الى قوله ( هل من شركائكم من يفعل من  
ذلكم من شيء ) وهذا الضرب يستدل به على الموالم والمخالف لأنه أمر  
معلوم عند من له عقل فلا يقتصر به على الموافق في النحلة \* والثاني مبني على  
الموافقة في النحلة . وذلك الأدلة الدالة على الأحكام التكليفية كدلالة الأوامر  
والتواهي على الطلب من المكلف . ودلالة ( كتب عليكم القصاص في القتلى )  
( كتب عليكم الصيام ) ( أحل لكم ليلة الصيام الرفث ) فان هذه النصوص  
وأمثالها لم توضع وضع البراهين . ولا أتى بها في محل استدلال بل جيء  
بها قضاياء يعمل بمقتضاها مسلمة متلقاة بالقبول . وانما برهانها في الحقيقة  
المعجزة الدالة على صدق الرسول الآتي بها فاذا ثبت برهان المعجزة ثبت الصدق واذا  
ثبت الصدق ثبت التكليف على المكلف . فالعالم اذا استدل بالضرب الأول  
أخذ الدليل انشائياً كأنه هو واضعه . واذا استدل بالضرب الثاني أخذه معنى  
مسلماً لهم مقتضاه الزاماً والتزاماً . فاذا اطاق لفظ الدليل على الضربين فهو

الاطلاق بنوع من اشتراك اللفظ . لأن الدليل بالمعنى الأول خلافه بالمعنى الثاني . فهو بالمعنى الأول جار على الاصطلاح المشهور عند العلماء . وبالمعنى الثاني نتيجة انتجتها المعجزة فصارت قولاً مقبولاً فقط

## المسألة الحادية عشرة

إذا كان الدليل على حقيقته في اللفظ لم يستدل به على المعنى المجازي الأعلى المقول بتعميم اللفظ المشترك بشرط أن يكون ذلك المعنى مستعملاً عند العرب في مثل ذلك اللفظ والافلا . فنال ذلك مع وجود الشرط قوله تعالى ( يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ) فذهب جماعة إلى أن المراد بالحياة والموت ما هو حقيقى كما خراج الإنسان الحي من النطفة الميتة وبالعكس . واشبه ذلك مما يرجع إلى معناه . وذهب قوم إلى تفسير الآية بالموت والحياة المجازيين المستعملين في مثل قوله تعالى ( أو من كان ميتاً فأحييناه ) الآية . وربما ادعى قوم أن الجميع مراد بناء على القول بتعميم اللفظ المشترك واستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه . ولهذا الأصل أمثلة كثيرة . ومثال ما تخلف فيه الشرط قوله تعالى ( يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى تفتسوا ) فالفسرون هنا على أن المراد بالسكر ما هو الحقيقة أو سكر النوم وهو مجاز فيه مستعمل . وإن الجنابة والغسل منها على حقيقته . فلو فسر على أن السكر هو سكر الغفلة والشهوة وحب الدنيا المانع من قبول العبادة في اعتبار التقوى كما منع سكر الشراب من الجواز في صلب الفقه . وإن الجنابة المراد بها التضمخ بدنس الذنوب . والاعتسال هو التوبة لمكان هذا التفسير غير معتبر لأن العرب لم تستعمل مثله في مثل هذا الموضع ولا عهد لها به لأنها لا تفهم من الجنابة والاعتسال إلا الحقيقة . ومثله قول من زعم أن النملين في قوله تعالى ( فاخلع نعليك ) إشارة إلى خلع الكونين . فهذا على ظاهره لا تعرفه العرب لا في حقائقها المستعملة ولا في مجازاتها . وربما

تقل في قوله صلى الله عليه وسلم «تدووا فان الذي انزل الداء انزل الدواء» ان فيه اشارة الى التداوي بالتوبة من امراض الذنوب . وكل ذلك غير معتبر فلا يصح استعمال الأدلة الشرعية في مثله . وأول قاطع فيه ان القرآن انزل عربياً . وبلسان العرب . وكذلك السنة انما جاءت على ما هو معهود لهم . وهذا الاستعمال خارج عنه . ولهذا المعنى تقرير في موضعه من هذا الكتاب والحمد لله . فان تقل في التفسير نحوه عن رجل يعتمد به في أهل العلم فالقول فيه مبسوط بعد هذا بحول الله .

## المسألة الثانية عشرة

كل دليل شرعي لا يخو ان يكون معمولاً به في السلف المتقدمين دائماً أو أكثرياً أو لا يكون معمولاً به الا قليلاً أو في وقت ما . أولاً ثبت به عمل فنه ثلاثة أقسام . أحدها ان يكون معمولاً به دائماً أو أكثرياً فلا اشكال في الاستدلال به ولا في العمل على وفقه وهي السنة المتبعة والطريق المستقيم كان الدليل مما يقتضي ايجاباً أو ندباً أو غير ذلك من الأحكام كفعل النبي صلى الله عليه وسلم مع قوله في الطهارة والصلوات على تنوعها من فرض أو قل . والزكاة بشروطها . والضحايا والعقيقة والنكاح والطلاق والبيوع وسواها من الأحكام التي جاءت في الشريعة وبينها عليه الصلاة والسلام بقوله أو فعله أو اقراره ووقع فعله أو فعل صحابته معه أو بعده على وفق ذلك دائماً أو أكثرياً . وبالجملة ساوى القول بالعمل ولم يخالفه بوجه فلا اشكال في صحة الاستدلال وصحة العمل من سائر الأمة بذلك على الاطلاق . فمن خالف ذلك فلم يعمل به على حسب ما عمل به الأولون جرى ما تقدم <sup>(١)</sup> في كتاب الأحكام من اعتبار الكلية والجزئية فلا معنى للاعادة

والثاني ان لا يقع العمل به الا قليلاً أو في وقت من الأوقات أو حال من الأحوال ووقع ايثار غيره والعمل به دائماً أو أكثرياً فذلك الغير هو السنة

المثبتة والطريق السالبة <sup>(١)</sup> وأما ما لم يقع العمل عليه الا قليلاً فيجب التثبت فيه .  
وفي العمل على وفقه والمثابرة على ما هو الأعم والأكثر فان ادامة الأولين .  
للعمل على مخالفة هذا الأقل اما ان يكون لمعنى شرعي أو لغير معنى شرعي .  
وباطل ان يكون لغير معنى شرعي . فلا بد ان يكون لمعنى شرعي تحمروا العمل  
به . واذا كان كذلك فقد صار العمل على وفق القليل كالمعارض للمعنى الذي  
تحمروا العمل على وفقه . وان لم يكن معارضاً في الحقيقة فلا بد من تحريم ما تحمروا  
وموافقة ما داوموا عليه . وأيضاً فان فرض ان هذا المنقول الذي قل العمل  
به مع ما كثر العمل به يقتضيان التخيير فعملهم اذا حقق النظر فيه لا يقتضى  
مطلق التخيير بل اقتضى ان ما داوموا عليه هو الأولى في الجملة . وان كان  
العمل الواقع على وفق الآخر لا حرج فيه كما تقول في المباح مع المندوب ان  
وضعهما بحسب فعل المكلف يشبه الخير فيه اذ لا حرج في ترك المندوب على  
الجملة . فصار المكلف كالتخيير فيها لكنه في الحقيقة ليس كذلك بل المندوب  
أولي ان يعمل به من المباح في الجملة . فكذلك ما نحن فيه . والى هذا فقد ذكر  
أهل الأصول ان قضايا الأعيان لا تكون بمجرد حجة ما لم يعضدها دليل  
آخر لاحتمالها في انفسها وامكان ان لا تكون مخالفة لما عليه العمل المستمر .  
ومن ذلك في كتاب الأحكام <sup>(٢)</sup> وما بعده . فاذا كان كذلك ترجح العمل  
على خلاف ذلك القليل . ولهذا القسم امثلة كثيرة . ولكنها على ضربين  
احدهما ان يتبين فيه للعمل القليل وجه يصلح ان يكون سبباً للثقة حتى اذا  
عدم السبب عدم المسبب وله مواضع كوقوعه بيناً للحدود حدث . أو أوقات .  
عينت أو نحو ذلك كما جاء في حديث امامة جبريل بالنبي صلى الله عليه وسلم  
يومين . وبيان رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن سأل عن وقت الصلاة . فقال .  
« صل معنا هذين اليومين » فصلاته في اليوم في أواخر الأوقات وقع موقع  
البيان لآخر وقت الاختياري الذي لا يتعدى . ثم لم يزل مثابراً على أوائل  
(١) اى المسلوكة والطريق السبيل تذكر وتؤثت تقول الطريق المستقيم . والطريق العظمي .  
(٢) لله ومن ذلك ما في كتاب الخ

الأوقات الا عند عارض كالإبراد في شدة الحر • والجمع بين الصلاتين في السفر واشباه ذلك . وكذلك قوله « من أدرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد أدرك الصبح » الخ بيان لأوقات الأعذار لا مطلقاً • فذلك لم يقع العمل عليه في حال الاختيار . ومن اجل ذلك يفهم ان قوله عليه الصلاة والسلام « اسفروا بالفجر » مرجوح بالنسبة الى العمل على وفقه وان لم يصح فالأمر أوضح . وبه أيضاً يفهم وجه انكار ابي مسعود الأنصاري على المغيرة بن شعبه تأخير الصلاة الى آخر وقتها . وانكار عروة بن الزبير على عمر بن عبد العزيز كذلك .. واحتجاج عروة بحديث عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم « كان يصلي العصر والشمس في حجبها قبل ان تظهر <sup>(١)</sup> » ولفظ كان فعل « يقتضى الكثرة بحسب العرف فكانه احتج عليه في مخالفة ما داوم عليه النبي صلى الله عليه وسلم . كما احتج أيضاً ابو مسعود على المغيرة بأن جبريل نزل فصلى الي ان قال بهذا امرت وكذلك قول عمر بن الخطاب للداخل للمسجد يوم الجمعة وهو على المنبراية ساعة هذه . واشباهه • وكما جاء في قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان في المسجد ثم ترك ذلك مخافة ان يعمل به الناس فيفرض عليهم . ولم يعد الي ذلك هو ولا ابو بكر حتى جاءت خلافة عمر بن الخطاب فعمل بذلك لزوال علة الإيجاب ثم نبه علي ان الأيام في آخر الليل افضل من ذلك فلاجل ذلك كان كبار السلف من الصحابة والتابعين ينصرفون بعد صلاة العشاء الى بيوتهم ولا يقومون مع الامام . واستحبوا مالك لمن قدر عليه . والى هذا الأصل ردت عائشة ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم الادامة على صلاة الضحى فعملت بها لزوال العلة بموته . فقالت ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الضحى قط واني لأستحبها . وفي رواية واني لأسبحها وان كان رسول الله

(١) ولفظ الحديث على ما رواه النسائي في سننه عن عروة عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم « صلى صلاة العصر والشمس في حجبها لم يظهر النور من حجبها » ومعنى لم يظهر لم يزل . وقيل لم يصعد ولم يزل على الحيطان والأول اظهر . تأمل

صلى الله عليه وسلم ليدع العمل وهو يجب أن يعمل خشية أن يعمل به الناس  
خيفرض عليهم . وكانت تصلي الضحى ثماني ركعات . ثم تقول لو نشر لي أبواي  
ما تركتها . فإذا بنينا على ما فهمت من ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم  
للمداومة على الضحى فلا حرج على من فعلها . ونظير ذلك انه عليه الصلاة  
والسلام كان يواصل الصيام ثم نهى عن الوصال . وفهم الصحابة من ذلك عائشة  
وغيرها أن النهي للرفق فواصلوا ولم يواصلوا كلهم وإنما واصل منهم جماعة كان  
لهم قوة على الوصال ولم يتخوفوا عاقبته من الضعف عن القيام بالواجبات .  
وامثلة هذا الضرب كثيرة وحكمه الذي ينبغي فيه الموافقة للعمل الغالب كائنا  
ما كان وترك القليل أو تقليله حسبما فعلوه . أما فيما كان تعريفاً بحمد وما أشبهه  
فقد استمر العمل الأول على ما هو الأولى . فكذلك يكون بالنسبة الى ما جاء  
بعد موافقته لهم على ذلك . وأما غيره فكذلك أيضاً ويظهر لك بالنظر في  
الأمثلة المذكورة . فقيام رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان في المسجد  
ثم تركه باطلاق مخافة التشريع يوجد مثله بعد موته وذلك بالنسبة الى الأئمة  
والعلماء والفضلاء المقتدي بهم . فإن هؤلاء منتصبون لأن يقتدي بهم فيما  
يفعلون . وفي باب البيان من هذا الكتاب لهذا بيان فيوشك أن يعتقد الجاهل  
بالفعل اذا رأى العالم مداوماً عليه انه واجب وسد الزرائع مطلوب مشروع  
وهو أصل من الأصول القطعية في الشرع . وفي هذا الكتاب له ذكر . اللهم  
الا أن يعمل به الصحابة كما في قيام رمضان فلا بأس . وسنتهم ماضية . وقد  
حفظ الله فيها هذا المحذور الذي هو ظن الوجوب مع أنهم لم يجتمعوا على  
أعماله والمداومة عليه الا وهم يرون أن القيام في البيوت أفضل ويتحرونه أيضاً  
فكان على قولهم وعلمهم القيام في البيوت أولى . ولذلك جعل بعض الفقهاء  
القيام في المساجد أولى لمن لم يستظهر القرآن أو لمن لا يقوى الا بالتأسي .  
فكانت أوليته لعذر كالرخصة . ومنهم من يطلق القول بأن البيوت أولى .  
فعلى كل تقدير ما داوم عليه النبي صلى الله عليه وسلم هو المقدم . وما رآه

لسلف الصالح فسنة أيضاً . ولذلك يقول بعضهم لا ينبغي تعطيل المساجد عنها  
 جلة لأنها مخالفة لما استمر عليه العمل في الصحابة . واما صلاة الضحى فشهادة  
 عائشة بأنها لم تر رسول الله صلى الله عليه وسلم يصليها قط دليل على قلة عمله بها .  
 ثم الصحابة لم ينقل عنهم عموم العمل بها وانما داوم من داوم عليها منهم فكان  
 لا يتأسى بهم فيه كالبيوت عملا بقاعدة الدوام على الأعمال . ولأن عائشة  
 فهمت انه لولا خرف الإيجاب لدوام عليها . وهذا أيضاً موجود في عمل المقتدى  
 بهم إلا أن ضميمته اخفاؤها يصمد عن الاقتداء . ومن هنا لم تشرع الجماعة في  
 النوافل باطلاق بل في بعض مؤكداها كالعيدين والخسوف ونحوها وما سوى  
 ذلك فقد بين عليه الصلاة والسلام ان النوافل في البيوت أفضل حتى جعلها  
 في ظاهر لفظ الحديث أفضل من صلاتها في مسجده الذي هو أفضل البقاع  
 التي يصلي فيها . فلذلك صلى عليه الصلاة والسلام في بيت مليكة ركعتين في  
 جماعة . وصلى ببن عباس في بيت خالته ميمونة بالليل جماعة ولم يظهر ذلك في  
 الناس ولا أمرهم به ولا شبره فيهم ولا أكثر من ذلك بل كان عمله في النوافل  
 على حال الانفراد . فدل ذلك هذه القرائن كلها مع ما انضاف اليها من أن ذلك  
 أيضاً لم يشتهر في السلف الصالح ولا واطلبوا على العمل به دائماً ولا كثيراً  
 انه مرجوح وان ما كانوا عليه في الأعم الأغلب هو الأولى والأخرى . واذا  
 نظرنا الى أصل التريعة اشتد الأمر في هذه القضايا فكان العمل على ما داوم  
 عليه الأولون أولى وهو الذي أخذ به مالك فيما روى عنه انه يجوز الجماعة في  
 النافلة في الرجلين والثلاثة ونحو ذلك . وحيث لا يكون مظنة اشتهار وما  
 سوى ذلك فهو يكرهه . وأما مسألة الوصال فان الأحق والأولى ما كان عليه  
 عامتهم ولم يواصل خاصتهم حتى كانوا في صياهم كالعامه في تركهم له لما رزقهم  
 الله من القوة التي هي النموذج من قوله عليه الصلاة والسلام « اني أبيت عند  
 نبي يطعمني ويسقيني » مع ان بعض من كان يسرد الصيام قال بعد ما ضعف  
 يا ليتني قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وسلم . وأيضاً فان طلب المداومة

على الأعمال الصالحة يطلب المكلف بالرفق والتقصّد خوف الانقطاع . وقد مر لهذا المعنى تقرير في كتاب الأحكام فكان الأخرى الحل على التوسط وليس الا ما كان عليه العامة وما واطبوا عليه . وعلى هذا فاجمل نظائر هذا الضرب

والضرب الثاني ما كان على خلاف ذلك <sup>(١)</sup> ولكنه يأتي على وجوه . منها أن يكون محتملاً في نفسه فيختلفوا فيه بحسب ما يقوى عند المجتهد فيه أو يختلف في أصله . والذي هو إيراً للعهد وأبلغ في الاحتياط تركه والعمل على وفق الأعم الأغلب كقيام الرجل للرجل اكراماً له وتعظيماً فان العمل المتصل تركه فقد كانوا لا يقومون لرسول الله صلى الله عليه وسلم اذا أقبل عليهم وكان يجلس حيث ينتهي به المجلس . ولم ينقل عن الصحابة عمل مستمر ولو كان لنقل حتى روي عن عمر بن عبد العزيز انه لما استخلف قاموا له في المجلس . فقال ان تقوموا تم وان تقعدوا تقعد وانما يقوم الناس لرب العالمين فقيامه صلى الله عليه وسلم لجعفر بن عمه وقوله « قوموا لسيدكم » ان حملناه على ظاهره فالأولى خلافه لما تقدم . وان نظرنا فيه وجدناه محتملاً أن يكون القيام على وجه الاحترام والتعظيم . أو على وجه آخر من المبادرة الى اللقاء لشوق يجده القائم للمقوم له أو ليفسح له في المجلس حتى يجد موضعاً للتعود أو للاعانة على معنى من المعاني أو لغير ذلك مما يحتمل . واذا احتل الموضع طلبنا بالوقوف مع العمل المستمر لا مكان أن يكون هذا العمل القليل غير معارض له فنحن في اتباع العمل المستمر على بينة وبراءة ذمة باتفاق . وان رجعنا الى هذا المحتمل لم نجد فيه مع المعارض الأقوى وجهاً للتمسك الا من باب التمسك بمجرد الظاهر . وذلك لا يقوى قوة معارضه ومثل ذلك قصة مالك مع سفيان في المعاتقة فان مالكاً قال له كان ذلك خاصاً بجعفر . فقال سفيان ما يخصه يخصنا وما يعنه يعننا اذا كنا صالحين . فيمكن أن يكون مالك عمل

(١) أي لا يتبين فيه للعمل القليل وجه يصلح أن يكون سبباً للفتنة



في المعاقبة بناء على هذا الأصل فجعل معاقبة النبي عليه الصلاة والسلام أمراً خاصاً أي ليس عليه العمل • فالذي ينبغي وقفه على ما جرى فيه • وكذلك تقبيل اليد ان فرضنا أو سلمنا صحة ما روي فيه فانه لم يقع تقبيل يد رسول الله صلى الله عليه وسلم الا نادراً ثم لم يستمر فيه عمل الا الترك من الصحابة والتابعين فدل على مرجوحيته • ومن ذلك سجود الشكر ان فرضنا ثبوته عن النبي صلى الله عليه وسلم فانه لم يداوم عليه مع كثرة البشائر التي تواتر عليه والنعم التي أفرغت عليه افرافاً فلم ينقل عنه مواظبة على ذلك ولا جاء عن عامة الصحابة منه شيء الا في الندرة • مثل كعب بن مالك اذ نزلت توبته فكأن العمل على وقفه تركاً للعمل على وفق العامة منهم • ومن هذا المكان يتطلع الى قصد مالك رحمه الله في جعله العمل مقدماً على الأحاديث اذ كان انما يراعي كل المراعات العمل المستمر والأكثر ويترك ما سوى ذلك وان جاء فيه أحاديث • وكان ممن أدرك التابعين وراقب أعمالهم وكان العمل المستمر فيهم مأخوذاً عن العمل المستمر في الصحابة ولم يكن مستمراً فيهم الا وهو مستمر في عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم أو في قوة المستمر • وقد قيل لما لك ان قوماً يقولون ان التشهد فرض فقال اما كان أحد يعرف التشهد فأشار الى الإنكار عليه بأن مذهبهم كالمبتدع الذي جاء بخلاف ما عليه من تقدم • وسأله أبو يوسف عن الأذان • فقال مالك وما حاجتك الى ذلك فعجباً من فقيه يسأل عن الأذان ثم قال له مالك وكيف الأذان عنكم فذكر مذهبهم فيه • فقال من أين لكم هذا فذكر له ان بلالاً لما قدم الشام سألوه أن يؤذن لهم فأذن لهم كما ذكر عنهم • فقال له مالك ما أدري ما أذان يوم وما صلاة يوم • هذا مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم وولده من بعده يؤذنون في حياته وعند قبره • وبحضرة الخلفاء الراشدين بعده • فأشار مالك الى أن ما جرى عليه العمل وثبت مستمراً اثبت في الاتباع واولي أن يرجع اليه • وقد بين في العتبية أصلاً لهذا المعنى عظيمًا يجلي موقعه عند من نظر

الى مغزاه . وذلك انه سئل عن الرجل يأتي اليه الأمر يحبه فيسجد لله شكراً فقال لا يفعل ليس مما مضى من أمر الناس قيل له ان أبا بكر الصديق فيما يذكرون سجد يوم اليامة شكراً أفسمعت ذلك قال ما سمعت ذلك وأرى ان كذبوا علي أبي بكر . وهذا من الضلال أن يسمع المرء الشيء فيقول هذا شيء لم نسمع له خلافاً . ثم قال قد فتح على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى المسلمين بعده أفسمعت ان أحداً منهم سجد اذا جاءك مثل هذا مما كان في الناس وجري على أيديهم لا يسمع عنهم فيه شيء فعليكم بذلك فانه لو كان لذكر لأنه من أمر الناس الذي قد كان فيهم فهل سمعت ان أحداً منهم سجد . فهذا اجماع اذا جاءك الأمر لا تعرفه فدعه هذا ما قال . وهو واضح في أن العمل العام هو المعتمد على أي وجه كان وفي أي محل وقع . ولا يلتفت الى قلائل ما نقل ولا نوادر الأفعال اذا عارضها الأمر العام والكثير \* ومنها أن يكون هذا القليل خاصاً بزمانه أو بصاحبه الذي عمل به أو خاصاً بمحل من الأحوال فلا يكون فيه حجة على العمل به في غير ما تقيد به كما قالوا في مسحه عليه الصلاة والسلام على ناصيته وعلى العمامة في الوضوء انه كان به مرض . وكذلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث بناء على ان اذنه بعد ذلك لم يكن نسخاً وهو قوله « انما نهيتكم لأجل الرأفة » ومنها ان يكون مما فعل فلتة فسكت عنه النبي صلى الله عليه وسلم مع علمه به ثم بعد ذلك لا يفعله ذلك الصحابي ولا غيره ولا يشرعه النبي صلى الله عليه وسلم ولا يأذن فيه ابتداء لأحد فلا يجب أن يكون تقريره عليه اذناً له ولغيره كما في قصة الرجل الذي بعثه النبي عليه الصلاة والسلام في أمر فعمل فيه ثم رأى ان قد خان الله ورسوله فربط نفسه بسارية من سواري المسجد وحلف ان لا يحله الا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه الصلاة والسلام « أما انه لو جاءني لاستغفرت له » وتركه كذلك حتى حكم الله فيه . فهذا وأمثاله لا يقتضي أصل المشروعية ابتداء ولا دواماً . أما الابتداء فلم يكن فعله ذلك باذن رسول الله صلى

الله عليه وسلم • وأما دوماً فإنه انما تركه حتى يحكم الله فيه وهذا خاص بزمانه  
اذ لا وصول الى ذلك الا بالوحي وقد انقطع بعده فلا يصح الابقاء على ذلك  
لغيره حتى ينظر الحكم فيه. وأيضاً فإنه لم يؤثر عن ذلك الرجل ولا عن غيره انه فعل  
مثل فعله لا في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا فيما بعده • فإذا العمل  
بمثله أشد غرراً اذ لم يكن قبله تشريع يشهد له ولو كان قبله تشريع لكان  
استمرار العمل بخلافه كافياً في مرجوحيته \* ومنها ان يكون العمل القليل رأياً  
لبعض الصحابة لم يتابع عليه اذ كان في زمانه عليه الصلاة والسلام ولم يعلم به  
فيجيزه أو يمنعه لانه من الأمور التعبدية البعيدة عن الاجتهاد كما روى عن  
أبي طلحة الانصارى انه أكل برداً وهو صائم في رمضان فقيل له اتأكل البرد  
وأنت صائم فقال انما هو برد نزل من السماء فطهر به بطوننا وانه ليس بطعام  
ولا شراب • قال الطحاوى ولعل ذلك من فعله لم يقف النبي عليه الصلاة والسلام  
عليه فيعلمه الواجب عليه فيه • قال وقد كان مثل هذا على عهد رسول الله  
صلى الله عليه وسلم فلم ير ذلك صريحاً اذ لم يخبر ان النبي صلى الله عليه وسلم  
وقف عليه فلم ينكره <sup>(١)</sup> فكذلك ما روى عن أبي طلحة قال والذي كان من  
ذلك ما روى عن رفاعه بن رافع قال كنت عن عيين صمر بن الخطاب اذ جاءه  
رجل فقال زيد بن ثابت يقضى الناس في الغسل من الجنابة برأيه فقال اعجل به  
على جفاء زيد فقال صمر قد بلغ من أمرك ان تقضى الناس بالغسل من الجنابة في  
مسجد النبي عليه الصلاة والسلام برأيك فقال زيد والله يا أمير المؤمنين ما افئيت  
برأىي ولكنى سمعت من اصحابى شيئاً فقلت به فقال من أي اصحابك فقال  
من أبي بن كعب وأبي أيوب ورفاعة بن رافع فالتفت الى صمر فقال ما يقول  
هذا التفتي فقلت انا كنا نفعله <sup>(٢)</sup> على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم  
لا نفتسل قال افسألت النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقلت لا ثم قال في آخر

(١) اذ لو اخبر بذلك لكان مما يصح النعل على وقفه

(٢) يشير الى أنهم كانوا لا يفتسلون عند عدم الأزال والعمل الكثير الذي استمر لاغتسال  
مطلقاً أنزل أولاً من التقاء الحثانين

الحديث لئن أخبرت بأحد يفعله ثم لا يفتسل لانهكته عقوبة . فهذا أيضاً من ذلك القبيل والشاهد له انه لم يعمل به ولا استمر من عمل الناس على حال فكفى بمثله حجة على الترك \* ومنها ان يكون عمل به قليلاً ثم نسخ فترك العمل به جملة فلا يكون حجة باطلاق فكان من الواجب في مثله الوقوف مع الأمر العام . ومثاله حديث الصيام عن الميت فانه لم ينقل استمرار عمل به نولاً كثرة فان غالب الرواية فيه دائرة على طائفة وابن عباس وهما أول من خالفاه . فروى عن طائفة انها سئلت عن امرأة ماتت وعليها صوم فقالت اطعموا عنها . وعن ابن عباس انه قال لا يصوم أحد عن أحد . قال مالك ولم اسمع ان أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا من التابعين بالمدينة امروا أحداً ان يصوم عن أحد . ولا يصلي أحد عن أحد وانما يفعل ذلك كل احد عن نفسه فهذا اخبار بترك العمل دائماً في معظم الصعابة ومن يليهم وهو الذي عول عليه في المسألة كما انه عول عليه في جملة عمله . وقد سئل عن سجود القرآن الذي في المفصل وقيل له أتسجد انت فيه فقال لا . وقيل له انما ذكرنا هذا لك لحديث عمر بن عبد العزيز فقال احب الأحاديث الى ما اجتمع الناس عليه . وهذا مما لم يجتمع الناس عليه . وانما هو حديث من حديث الناس . واعظم من ذلك القرآن يقول الله ( منه آيات محكمات هن أم الكتاب ) فالقرآن أعظم خطراً وفيه الناسخ والمنسوخ فكيف بالأحاديث . وهذا مما لم يجتمع عليه وهذا ظاهر في ان العمل بأحد المتعارضين دليل على انه الناسخ للآخر اذ كانوا انما يأخذون بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم . وروى عن ابن شهاب انه قال اعيا الفقهاء واعجزهم ان يعرفوا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ناسخه ومنسوخه وهذا صحيح . ولما أخذ مالك بما عليه الناس وطرح ما سواه انضبط له الناسخ من المنسوخ على يسهو والمحمد لله . وثم اقسام آخر يستدل على الحكم فيها بما تقدم ذكره وبسبب ذلك ينبغي للعامل ان يتحرى العمل على وفق الأولين فلا يسامح

تقسه في العمل بالقليل الا قليلا وعند الحاجة ومس الضرورة ان اقتضى معنى التخيير ولم يخف<sup>(١)</sup> نسخ العمل أو عدم صحة في الدليل أو احتمالاً<sup>(٢)</sup> لا ينهض به الدليل ان يكون حجة أو ما أشبه ذلك اما لو عمل بالقليل دائماً للزمه أمور \* أحدها المخالفة للأولين في تركهم الدوام عليها . وفي مخالفة السلف الأولين ما فيها \* والثاني استلزام ترك ماداوموا عليه اذ الفرض انهم داوموا على خلاف هذه الآثار فادامة العمل على موافقة ما لم يداوموا عليه مخالفة لماداوموا عليه \* والثالث ان ذلك ذريعة الى اندراس اعلام ما داوموا عليه واشتهار ما خالفه اذ الاقتداء بالأفعال أبلغ من الاقتداء بالأقوال . فاذا وقع ذلك ممن يقتدى به كان أشد الحذر الحذر<sup>(٣)</sup> من مخالفة الأولين . فلو كان ثم فضل ما لكان الأولون أحق به والله المستعان \* والقسم الثالث ان لا يثبت عن الأولين انهم عملوا به على حال فهو أشد مما قبله . والأدلة المتقدمة جارية هنا بالأولى . وما توهمه المتأخرون من انه دليل على ما زعموا ليس بدليل عليه البتة . اذ لو كان دليلاً عليه لم يعزب عن فهم الصحابة والتابعين ثم يفهمه هؤلاء . فعمل الأولين كيف كان مصادم لمقتضى هذا المفهوم ومعارض له . ولو كان ترك العمل<sup>(٤)</sup> فما حمل به المتأخرون من هذا القسم مخالف لاجماع الأولين . وكل من خالف الاجماع فهو غلط . وأمة محمد صلى الله عليه وسلم لا تجتمع على ضلالة فما كانوا عليه من فعل أو ترك فهو السنة والأمر المعتبر وهو المهدي وليس ثم الا صواب أو خطأ فكل من خالف السلف الأولين فهو على خطأ . وهذا كاف . والحديث الضعيف الذي لا يعمل العلماء بمثله جار هذا المجرى<sup>(٥)</sup> ومن هناك لم يسمع أهل السنة دعوى الرافضة ان النبي صلى الله عليه وسلم نص على عليّ أنه الخليفة بعده لان عمل كافة الصحابة على خلافه دليل على بطلانه أو عدم اعتباره لان الصحابة لا تجتمع على خطأ وكثيراً ما تجد أهل البدع والضلالة يستدلون بالكتاب

(١) بضم الباء وفتح الحاء (٢) لعله أو احتمال بالمطف على ما قبله أي امن ذلك كله تأمل

(٣) منصوب على التحذير (٤) أي ولو كان عملهم ترك العمل بمعنى الكف منه تأمل

(٥) فهو مصادم بعمل السلف الاولين

والسنة يحملونها<sup>(١)</sup> مذاهبهم ويفترون بمشبهاتها في وجوه الباطنة ويظنون أنهم على شيء ولذلك أمثلة كثيرة كاستدلالات الباطنية على سوء مذاهبهم بما هو شهير في النقل عنهم وسيأتي منه أشياء في دليل الكتاب انشاء الله . واستدلال التناسخية على صحة ما زعموا بقوله تعالى (في أي صورة ما شاء ركبك) وكثير من فرق الاعتقادات<sup>(٢)</sup> نفاق بطواهر من الكتاب والسنة في تصحيح ما ذهبوا اليه مما لم يجر له ذكر ولا وقع ببال احد من السلف الأولين . وحاش لله من ذلك . ومنه أيضاً استدلال من اجاز قراءة القرآن بالادارة وذكر الله برفع الأصوات وبهيئة الاجتماع بقوله عليه الصلاة والسلام «ما اجتمع قوم يتلون كتاب الله ويتدارسونه فيما بينهم» الحديث . والحديث الآخر «ما اجتمع قوم يذكرون الله» الخ وبسائر ما جاء في فضل مجالس الذكر . وكذلك استدلال من استدل على جواز دعاء المؤذنين بالليل بقوله تعالى (ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي) الآية . وقوله (ادعوا ربكم تضرعاً وخفية) وبجهر قوام الليل بالقرآن واستدلوا لهم على الرقص في المساجد وغيرها بحديث لعب الحبشة في المسجد بالدرق والحراب . وقوله عليه الصلاة والسلام لهم «دونكم يا بني ارفدة»<sup>(٣)</sup> واستدلال كل من اخترع بدعة أو استحسن محدثة لم تكن في السلف الصالح بأن السلف اخترعوا أشياء لم تكن في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ككتب المصحف وتصنيف الكتب وتدوين الدواوين وتضمين الصنائع وسائر ما ذكر الأصوليون في أصل المصالح المرسلة فخلطوا وغلطوا واتبعوا ما تشابه من الشريعة ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويلها وهو كله خطأ على الدين واتباع لسبيل الملحدين.<sup>(٤)</sup> فان هؤلاء الذين ادركوا هذه المدارك وعبروا على

(١) الا نسب يحملونها وكذا قوله بمشبهاتها الانسب فيه الثانية

(٢) تعلق أي تمسك به كعمل ملحد في زماننا ومثله عصرنا وقتنا الله الهدي

(٣) هو لقب لجلس من الحبشة يرقصون أو هو اسم ايهم الاقدم

(٤) وقد اسهب المؤلف في ذلك وفي معنى البدعة واتسامها وما يرتبطها في كتابه الاعتصام وانه لكتاب قيم جليل يفنى الاطلاع عليه ليميز الانسان بين البدع والمصالح المرسلة فانه مما اشبهه على كثير من الناس فخلطوا

هذه المسالك . اما أن يكونوا قد ادركوا من فهم الشريعة ما لم يفهمه الأولون . أو حادوا عن فهمها وهذا الأخير هو الصواب . إذ المتقدمون من السلف الصالح هم كانوا على الصراط المستقيم ولم يفهموا من الأدلة المذكورة وما اشبهها الا ما كانوا عليه . وهذه المحدثات لم تكن فيهم ولا عملوا بها فدل على أن تلك الأدلة لم تتضمن هذه المعاني المخترعة بحال وصار عملهم بخلاف ذلك دليلاً إجماعياً على أن هؤلاء في استدلالهم وعملهم مخطئون ومخالفون لسنة فيقال لمن استدلل بامثال ذلك هل وجد هذا المعنى الذي استنبطت في عمل الأولين . أو لم يوجد فإن زعم أنه لم يوجد ولا بد من ذلك . فيقال له افكانوا غافلين عما تنبئت له أوجاهلين به أم لا ولا يسهه أن يقول بهذا لانه فتح لباب الفضيحة على نفسه وخرق للإجماع . وان قال انهم كانوا طرفين بما أخذ هذه الأدلة كما كانوا عارفين بما أخذ غيرها قيل له فما الذي حال بينهم وبين العمل بمقتضاها على زعمك . حتى خالفوها الى غيرها ما ذاك الا لانهم اجتمعوا فيها على الخطأ دونك أيها المتقول . والبرهان الشرعي والعادي دال على عكس القضية . فكل ما جاء مخالفاً لما عليه السلف الصالح فهو الضلال بعينه . فان زعم أن ما اتحل له من ذلك انما هو من قبيل المسكوت عنه في الأولين واذا كان مسكوتاً عنه ووجد له في الأدلة مساع فلا مخالفة انما المخالفة أن يعاند ما تقل عنهم بضده وهو الدعة المنكرة . قيل له بل هو مخالف لان ما سكنت عنه في الشريعة على وجهين \* أحدهما أن تكون مظنة العمل به موجودة في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يشرع له أمر زائد علي ما مضى فيه فلا سبيل الى مخالفته لان تركهم لما عمل به هؤلاء مضاد له فن استلحقه صار مخالفاً للسنة حسبا تبين في كتاب المقاصد \* والثاني أن لا توجد مظنة العمل به ثم توجد فيشرع له أمر زائد يلائم تصرفات الشرع في مثله وهي المصالح المرسله وهي من أصول الشريعة المبني عليها اذ هي راجعة الى أدلة الشرع حسبا تبين في عام الأصول فلا يصح ادخال ذلك تحت جنس البدع . وأيضاً فالمصالح المرسله عند القائل بها لا تدخل

في التبعيدات البتة وانما هي راجعة الى حفظ أصل الملة وحياطة أهلها في تصرفاتهم العادية ولذلك تجدد مالكا وهو المسترسل في القول بالمصالح المرسلة مشدداً في العبادات أن لا تقع الا على ما كانت عليه في الأولين . فلذلك نهى عن أشياء وكره أشياء وان كان اطلاق الأدلة لا ينفيها بناء منه علي انها تقيدت مطلقاتها بالعمل فلا مزيد عليه . وقد تمهد أيضاً في الأصول أذ المطاق اذا وقع العمل به على وجه لم يكن حجة في غيره

فالحاصل أن الأمر أو الأذن اذا وقع علي أمر له دليل مطلق فرأيت الأولين قد عنوا به على وجه واستمر عليه عملهم فلا حجة فيه على العمل على وجه آخر بل هو مفتقر الى دليل يتبعه في أعمال ذلك الوجه وذلك كله مبين في باب الأول وأمر والنواهي من هذا الكتاب لكن على وجه آخر فاذاً ليس ما انتحل هذا المخالف العمل به من قبيل المسكوت عنه ولا من قبيل ما أصله المصالح المرسلة فلم يبق اذاً أن يكون الا من قبيل المعارض لما مضى عليه عمل الأقدمين وكفى بذلك مزية قدم . وبالله التوفيق

(فصل) وأعلم أن المخالفة لعمل الأولين فيما تقدم ليست على رتبة واحدة بل خيها ما<sup>(١)</sup> هو خفيف ومنها ما هو شديد . وتفصيل القول في ذلك يستدعي طولاً فلنكلمه الى نظر المجتهدين . ولكن المخالف على ضريين \* أحدهما أن يكون من أهل الاجتهاد فلا يخلو أن يبلغ في اجتهاده غاية الوسع أو لا فان كان كذلك فلا حرج عليه وهو مأجور على كل حال وان لم يعط الاجتهاد حقه وقصر فيه فهو آثم حسبما بينه أهل الأصول \* والثاني أن لا يكون من أهل الاجتهاد وانما ادخل نفسه فيه غلطاً أو مغالطة اذ لم يشهد له بالاستحقاق أهل الرتبة ولا رأوه أهلاً للدخول معهم فهذا مذموم ولما تقع المخالفة لعمل المتقدمين الا من أهل هذا القسم لان المجتهدين وأن اختلفوا في الأمر العام في المسائل التي اختلفوا فيها لا يختلفون الا فيما اختلف فيه الأولون أو في مسألة موارد

(١) لعله منها ما هو الخ بديل ما يبداه وهو ظاهر



الظنون لا ذكر لهم فيها فالأول يلزم منه اختلاف الأولين في العمل والثاني يلزم منه الجريان على ما ورد فيه حمل . اما القسم الثاني فان أهله لا يعرفون ما في موافقة العمل من أوجه الرجحان فان موافقته شاهد للدليل الذي استدل به ومصدق له على نحو ما يصدق الاجماع فانه نوع من الاجماع فعلى بخلاف ما اذا خالفه فان المخالفة موهنة له أو مكذبة . وأيضاً فان العمل مخلص للأدلة من شوائب المحامل المقدرة الموهنة لان المجتهد متى نظر في دليل على مسألة احتاج الى البحث عن أمور كثيرة لا يستقيم اعمال الدليل دونها والنظر في أعمال المتقدمين قاطع لاحتمالاتها ومعين لناسخها من منسوخها ومبين لجمالها الى غير ذلك فهو عون في سلوك سبيل الاجتهاد عظيم . ولذلك اعتمد مالك بن انس ومن قال بقوله . وقد تقدم منه أمثلة . وأيضاً فان ظواهر الأدلة اذا اعتبرت من غير اعتماد على الأولين فيها مؤدية الى التعارض والاختلاف وهو مذهب مدعى . ولان تعارض الظواهر كثير مع القطع بان الشريعة لا اختلاف فيها . ولذلك لا تجد فرقة من الفرق الضالة ولا أحداً من المختلفين في الأحكام لا الفروعية ولا الأصولية يعجز عن الاستدلال على مذهبه بظواهر من الأدلة . وقد مر من ذلك أمثلة بل قد شاهدنا ورأينا من الفساق من يستدل على مسائل الفسق بأدلة ينسبها الى الشريعة المنزهة . وفي كتب التواريخ والأخبار من ذلك اطراف ما اشنعها في الافتئات على الشريعة . وأنظر في مسألة التداوى من الحمار في درة النواص للحريري واشباهها . بل قد استدل بعض النصارى على صحة ما هم عليه الآن بالقرآن ثم تحيل فاستدل على انهم مع ذلك كالمسلمين في التوحيد ( تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً ) فهذا كله<sup>(١)</sup> يجب على كل ناظر في الدليل الشرعي مراعاته فانهم من الأولون وما كانوا عليه في العمل به فهو اخرى بالصواب وأقوم في العلم والعمل . ولهذا الأمر سبب نذكره بحول الله على الاختصار وهي

## المسألة الثالثة عشرة

فاعلم ان أخذ الأدلة على الأحكام يقع في الوجود على وجهين \* أحدهما ان يؤخذ الدليل مأخذ الافتقار واقتباس ما تضمنه من الحكم ليعرض عليه النازلة المفروضة لتقع في الوجود على وفاق ما أعطى الدليل من الحكم . اما قبل وقوعها فبأن توقع على وفقه . وأما بعد وقوعها فليتلاف الأمر ويستدرك الخطأ الواقع فيها بحيث يغلب على الظن أو يقطع بأن ذلك قصد الشارع . وهذا الوجه هو شأن اقتباس السلف الصالح الأحكام من الأدلة \* والثاني ان يؤخذ مأخذ الاستظهار على صحة غرضه في النازلة العارضة ان يظهر<sup>(١)</sup> بآدئ الرأي موافقة ذلك الغرض للدليل من غير تحرر لقصد الشارع بل المقصود منه تنزيل الدليل على وفق غرضه . وهذا الوجه هو شأن اقتباس الرافعين الأحكام من الأدلة . ويظهر هذا المعنى من الآية الكريمة ( فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ) فليس مقصودهم الاقتباس منها . وانما مرادهم الفتنة بها بهوهم اذ هو السابق المعتبر . وأخذ الأدلة فيه بالتبع لتكون لهم حجة في زيغهم . والراسخون في العلم ليس لهم هوى يقدمونه على احكام الأدلة . فلذلك ( يقولون آمنا به كل من عند ربنا ) ويقولون ( ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا ) فيتبرؤون الى الله بما ارتكبه . وأولئك الرافعون فلذلك صار أهل الوجه الأول محكمين للدليل على اهوائهم . وهو أصل الفريضة لانها انما جاءت لتخرج المسكاف عن هواء حتى يكون عبداً لله . وأهل الوجه الثاني يحكمون اهواءهم على الأدلة حتى تكون الأدلة في أخذهم لها تبعاً . وتفصيل هذه الجملة قد مر منه في كتاب المقاصد وسيأتي تمامه في كتاب الاجتهاد بحول الله تعالى

(١) لعله ان ظهر في بادئ الرأي الموافقة أى وبعد النظر والتعميم يظهر نوب الدليل من الغرض

## المسألة الرابعة عشرة

اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة الى محالها على وجهين \* أحدهما الاقتضاء الأصلي قبل طرء العوارض وهو الواقع على المحل مجرداً عن التوابع والاضافات كالحكم بإباحة الصيد والبيع والاجارة وسن النكاح وندب الصدقات غير الزكاة وما أشبه ذلك \* والثاني الاقتضاء التبعي وهو الواقع على المحل مع اعتبار التوابع والاضافات كالحكم بإباحة النكاح لمن لا ارب له في النساء ووجوبه على من خشى العنت وكراهية الصيد لمن قصد فيه اللهو وكراهية الصلاة لمن حضره الطعام أو لمن يدافعه الأخبثان . وبالجملة كل ما اختلف حكمه الأصلي لاقتران أمر خارجي . فاذا تبين المعنى المراد فهل يصح الاقتصار في الاستدلال على الدليل المقتضى للحكم الأصلي أم لا بد من اعتبار التوابع والاضافات حتى يتقيد دليل الاطلاق بالأدلة المقتضية لاعتبارها هذا مما فيه نظر وتفصيل . فلا يخلو ان يأخذ المستدل الدليل على الحكم مفرداً مجرداً عن اعتبار الواقع أو لا . فان أخذه مجرداً صح الاستدلال وان أخذه بقيد الوقوع فلا يصح . ويبان ذلك ان الدليل المأخوذ بقيد الوقوع معناه التنزيل على المناط المعين وتعيين المناط موجب في كثير من النوازل الى ضائم وتقييدات لا يشعر المكلف بها عند عدم التعيين واذا لم يشعر بها لم يلزم بيانها اذ ليس موضع الحاجة بخلاف ما اذا اقترن المناط بأمر محتاج الى اعتباره في الاستدلال فلا بد من اعتباره . فقول الله تعالى ( لا يستوى القاعدون من المؤمنين ) الآية . لما نزلت أولاً كانت مقررة لحكم أصلي منزل على مناط أصلي من القدرة وامكان الامتثال وهو السابق فلم ينزل حكم أولى الضرر ولما شبه <sup>(١)</sup> ذو الضرر لمن ان عموم نفي الاستواء يستوى فيه ذو الضرر وغيره تخاف من ذلك وسأل الرخصة فنزل ( غير أولى للضرر ) ولما قال عليه الصلاة والسلام « من فوَّش الحساب عذب » بناء على تأصيل قاعدة أخروية سألت طائفة عن معنى قول

الله عز وجل ( فسوف يحاسب حساباً يسيراً ) لانه يشكل دخوله تحت عموم الحديث فين عليه الصلاة والسلام ان ذلك العرض لا الحساب المناقش فيه . وقال عليه الصلاة والسلام « من أحب لقاء الله أحب لقاءه » الخ فسألته ماثثة عن هذه الكراهية هل هي الطبيعية أم لا . فأخبرها ان لا وتبين مناط الكراهية المرادة . وقال الله تعالى ( وقوموا لله قانتين ) تنزيلا على المناط المعتاد فلما عرض مناط آخر خارج عن المعتاد وهو المرض بينه عليه الصلاة والسلام بقوله وفعله حين جحش شقه <sup>(١)</sup> قال عليه الصلاة والسلام « انا وكافل اليتيم كهاتين » ثم لما تعين مناط فيه نظر قال عليه الصلاة والسلام لأبي ذر « لا تولين مال يتيم » والأمثلة في هذا المعنى لا تحصى واستقراؤها من الشريعة يفيد العلم بصحة هذا التفصيل فلو فرض نزول حكم عام ثم أتى كل من سمعه يثبت في مقتضى ذلك العام بالنسبة اليه لكان الجواب على وفق هذه القاعدة فظير وصيته عليه الصلاة والسلام لبعض أصحابه بشيء . ووصيته لبعض بأمر آخر كما قال « قل ربى الله ثم استقم » وقال لا آخر « لا تغضب » وكما قبل من بعضهم جميع ماله . ومن بعضهم شطره . وردتلى بعضهم ما أتى به بعد تحريضه على الاتفاق فى سبيل الله الى سائر الأمثال

( فصل ) ولتعين المناط مواضع . منها الأسباب الموجبة لتقرير الأحكام كما اذا نزلت آية أو جاء حديث على سبب فان الدليل يأتي بحسبه وعلى وفاق البيان التام فيه . فقد قال تعالى ( علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم ) الآية . اذ كان فاس يختانون أنفسهم فجاءت الآية تبيح لهم ما كان ممنوعا قبل . حتى لا يكون فعلهم ذلك الوقت خيانة منهم لأنفسهم . وقوله تعالى ( وان ختم ان لا تنقسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طاب لكم ) الآية . اذ نزلت عند وجود مظنة خوف ان لا يقسطوا وما أشبه ذلك . وفى الحديث « فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله » الحديث . أتى فيه بتمثيل

(١) بالناء للجهول أى انخدش جلده وفى الحديث انه سقط من فرس فبحش شقه

الهجرة لما كان هو السبب • وقال « ويل لأعقاب من النار » مع ان غير  
الأعقاب يساويها حكماً لكنه كان السبب في الحديث التقصير في الاستيعاب  
في غسل الرجلين • ومن ذلك كثير • ومنها ان يتوهم بعض المناطات دخلاً  
في حكم أو خارجاً عنه ولا يكون كذلك في الحكم فنال الأول ما تقدم في  
قوله عليه الصلاة والسلام « من نوقش الحجاب عذب » وقوله « من كره لقاء  
الله كره الله لقاءه » ومثال الثاني قوله عليه الصلاة والسلام للمصلي « ما منعك  
ان تحييني اذ دعوتك » وقد جاء فيما نزل على « استجبوا لله وللرسول »  
الآية . أو كما قال عليه الصلاة والسلام . اذ كان انما ثبت على صلاته لاعتقاده  
ان نازلته المينة لا يتناولها معنى الآية • ومنها ان يقع اللفظ المخاطب به  
بجملته بحيث لا يفهم المقصود به ابتداء فيفتقر المكلف عند العمل الى بيانه  
وهذا الاجمال قد يقع لمادة المكلفين وقد يقع لبعضهم دون بعض . فنال العام  
قوله تعالى ( أقيموا الصلاة واتقوا عما رزقناكم ) فانه لا يفهم المقصود به من  
أول وهلة فجاءت اقوال النبي صلى الله عليه وسلم وافعاله مبينة لذلك . ومثال  
الخاص قصة عدى بن حاتم في فهم الخيط الأبيض من الخيط الأسود حتى نزل  
بسببه (من الفجر) . وقصته في معنى قوله تعالى ( اتخذوا احوالهم وروهبانهم  
ارباباً من دون الله ) وقصة ابن عمر في طلاق زوجته الى امثال من ذلك  
كثيرة فهذه المواضع واشباهها مما يقتضي تعيين المناط لا بد فيها من أخذ  
الدليل على وفق الواقع بالنسبة الى كل نازلة . فاما ان لم يكن ثم تعيين فيصح  
أخذه على وفق الواقع مفروض الوقوع ويصح افراده بمقتضي الدليل الدال عليه  
في الأصل ما لم يتعين فلا بد من اعتبار توابعه • وعند ذلك نقول لا يصح  
للعالم اذا سئل عن أمر كيف يحصل في الواقع الا ان يجيب بحسب الواقع فانه  
اجاب على غير ذلك اخطأ في عدم اعتبار المناط المسئول عن حكمه لانه سئل  
عن مناط معين فاجاب عن مناط غير معين  
لا يقال ان المعين يتناوله المناط غير المعين لانه فرد من افراد عام أو مقيد

من مطلق \* لا نأقول ليس القرض هكذا وإنما الكلام على مناط خاص يختلف مع العام لطروء عوارض كما تقدم تمثيله فإن فرض عدم اختلافهم فالجواب إنما يقع بحسب المناط الخاص . وما مثل هذا الا مثل من سأل هل يجوز بيع الدرهم من سكة كذا بدرهم في وزنه من سكة أخرى . أو المسكوك بغير المسكوك وهو في وزنه . فأجابه المسئول بأن الدرهم بالدرهم سواء بسواء فن زاد أو ازداد فقد أربى فإنه لا يحصل له جواب مسألته من ذلك الأصل اذله ان يقول فهل ما سألتك عنه من قبيل الربا أم لا . اما لو سأله هل يجوز الدرهم بالدرهم وهو في وزنه وسكته وطيبه فأجابه كذلك لحصل المقصود لكن بالعرض لعلم السائل بأن الدرهمين مثلان من كل وجه فاذا سئل عن بيع الفضة بالفضة فأجاب بذلك الكلام لكان مصيباً لان السؤال لم يقع الا على مناط مطلق فأجابه بمقتضى الأصل ولو فصل له الأمر بحسب الواقع لجاز . ويحتمل فرض صور كثيرة وهو شأن المصنفين أهل التفريع والبسط للسائل . وبسبب ذلك عظمت اجرام الدواوين وكثرت اعداد المسائل غير ان الحكمة اقتضت ان يجاب السائل على حد سؤاله . فان سأل عن مناط غير معين أجيب على وفق الاقتضاء الأصلي . وان سأل عن معين فلا بد من اعتباره في الواقع الى ان يستوفي له ما يحتاج اليه . ومن اعتبر الأقضية والفتاوى الموجودة في القرآن والسنة وجدها على وفق هذا الأصل وبالله التوفيق

﴿ وإما ننظر الثاني في عوارض الأدلة فينحصر القول فيه في خمسة

فصول . الأول في الأحكام والتشابه وله مسائل ﴾

## المسألة الاولى

الحكم يطلق باطلاقين عام وخاص . فأما الخاص فالذي يراد به خلاف المنسوخ وهي عبارة علماء الناسخ والمنسوخ سواء علينا اكان ذلك الحكم ناسخاً أم لا فيقولون هذه الآية محكمة . وهذه الآية منسوخة . وأما العام

فالتدري يعني به البين الواضح الذي لا يفتقر في بيان معناه الى غيره . فالتشابه بالاطلاق الأول هو المنسوخ . وبالاطلاق الثاني الذي لا يتبين المراد به من لفظه كان مما يدرك مثله بالبحث والنظر ام لا . وعلى هذا الثاني مدارك كلام المفسرين في بيان معنى قول الله تعالى ( هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات ) ويدخل تحت التشابه والمحكم بالمعنى الثاني ما نبه عليه الحديث من قول النبي صلى الله عليه وسلم « الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتهيات » قالين هو المحكم وان كانت وجوه التشابه تختلف بحسب الآية والحديث فالمعنى واحد لان ذلك راجع الى فهم المخاطب واذا توّمل هذا الاطلاق وجد المنسوخ والجمل والظاهر والعام والمطلق قبل معرفة مبيناتها داخلة تحت معنى التشابه كما ان الناسخ وما ثبت حكمه والمبين والمأول والمخصص والمقيد داخلة تحت معنى المحكم

## المسألة الثانية

التشابه قد علم انه واقع في الشرعيات لكن النظر في مقدار الواقع منه هل هو قليل ام كثير والثابت من ذلك القلة لا الكثرة لأمر \* أحدها النص الصريح . وذلك قوله تعالى ( هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات ) فقوله في المحكمات هن ام الكتاب يدل انها المعظم والجمهور . وام الشيء معظمه وعامته كما قالوا ام الطريق بمعنى معظمه حوام الدماغ بمعنى الجلدة الحاوية له الجامعة لاجزائه ونواحيه . والام أيضاً الأصل ولذلك قيل لمكة أم القرى لأن الأرض دحيت من تحتها . والمعنى يرجع الى الأول فاذا كان كذلك فقوله تعالى ( وأخر متشابهات ) اما يراد بها القليل \* . والناني ان المتشابه لو كان كثيراً لكان الالتباس والاشكال كثيراً . وعند ذلك لا يطلق على القرآن انه بيان وهدى . كتوله تعالى ( هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين ) وقوله تعالى ( هدى للمتقين ) ( وأزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ) وانما نزل القرآن ليرفع الاختلاف الواقع بين الناس والمشكل

الملتبس أنما هو اشكالا<sup>(١)</sup> وحيرة لا بياناً وهدى . لكن الشريعة أنما هي بيان وهدى فدل على أنه ليس بكثير . ولولا أن الدليل اثبت أن فيه متشابهاً لم يصح القول به لكن ما جاء فيه من ذلك فلم يتعلق<sup>(٢)</sup> بالمكلفين حكم من جهته زائد على الأيمان به واقرارها كما جاء وهذا واضح\* والثالث الاستقراء فإن المجتهد إذا نظر في أدلة الشريعة جرت له على قانون النظر واتسقت احكامها وانتظمت اطرافها على وجه واحد كما قال تعالى ( كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير ) وقال تعالى ( تلك آيات الكتاب الحكيم ) وقال تعالى ( الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً ) يعني يشبه بعضه بعضاً ويصدق أوله آخره وآخره أوله . أعني أوله وآخره في النزول

فإن قيل كيف يكون المتشابه قليلاً وهو كثير جداً على الوجه الذي فسر به آتقاً فإنه قد دخل فيه من المنسوخ والمجمل والعام والمطلق والمأول<sup>(٣)</sup> كثير وكل نوع من هذه الأنواع يحتوي على تفاصيل كثيرة ويكفيك من ذلك الخبر المنقول عن ابن عباس حيث قال لا عام إلا مخصص الا قوله تعالى ( والله بكل شيء عليم ) وإذا نظر المتأمل الى أدلة الشرع على التفصيل مع قواعدها السلكية الفيت لا تجري على معهود الاطراد فالواجبات من الضروريات أوجبت على حكم الاطلاق والعموم في الظاهر ثم جاءت الحاجيات والتكميليات والتحسينيات فقيدها على وجوه شتى وانحاء لا تنحصر . وهكذا سائر ما ذكر مع العام ثم انك لا تجد المسائل المتفق عليها من الشريعة بالنسبة الى ما اختلف فيه الا القليل . ومعلوم أن المتفق عليه واضح وأن المختلف فيه غير واضح لان مثار الاختلاف أنما هو التشابه يقع في مناطه . والى هذا فإن الشريعة مبناها في التكليف على الأمر والنهي . وقد اختلف فيه أولاً في معناه ثم في صيغته ثم اذا تمينت له صيغة افعل أو لا تفعل فاختلف في ماذا تقتضيه على

(١) للناسب أنما هو اشكال وحيرة لا بيان وهدى أو أنما هو ورد اشكالا الخ

(٢) لعله لم يتعلق والمجمل خبر للبند قبله (٣) سبق ادخاله في المحكم فأمل



أقوال مختلفة فكل ما يبنى على هذا الأصل من فرع متفق عليه أو مختلف فيه مختلف فيه أيضاً إلى أن يثبت تعيينه إلى جهة باجماع . وما أقر ذلك . وأيضاً فإن الأدلة التي يتلقى معناها من الألفاظ لا تتخلص إلا أن تسلم من القواعد العشرة المذكورة في أول الكتاب . وذلك عسير جداً . وأما الاجماع فمتنازع فيه أولاً ثم إذا ثبت ففي ثبوت كونه حجة باتفاق شروط كثيرة جداً إذا تخلف منها شرط لم يكن حجة أو اختلف فيه . ثم إن العموم مختلف فيه ابتداء هل له صيغة موجودة أم لا . وإذا قلنا بوجودها فلا يعمل منها ما يعمل الا بشروط تشتط واوصاف تعتبر والا لم يعتبر أو اختلف في اعتباره . وكذلك المطلق مع مقيدته . وأيضاً فإذا كان معظم الأدلة غير نفوس بل محتملة للتأويل لم يستقر منها للناظر دليل يسلم باطلاق . ثم اخبار الأحاد هي عمدة الشريعة وهي أكثر الأدلة ويتطرق إليها من جهة الأسانيد ضعف حتى أنها تختلف في كونها حجة أم لا . وإذا كانت حجة فلها شروط أيضاً أن اختلفت لم تعمل أو اختلفت في اعمالها . ومن جملة ما يقتضيه من الأحكام المفهوم وكله مختلف فيه فلا مسألة تنفرع منه متفق عليها . ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادى بطمعه <sup>(١)</sup> على القرى بسبب اختلافهم فيه أولاً ثم في اصنافه . ثم في مسالك علله . ثم في شروط صحته ولا بد مع ذلك أن يسلم من خمسة وعشرين اعتراضاً . وما أبعد هذا من التخلص حتى يصير مقتضاه حكماً ظاهراً جلياً . وأيضاً فإن كل استدلال شرعى مبنى على مقدمتين \* أحدهما شرعية وفيها من النظر ما فيها . ومقدمة نظرية تتعاقب بتحقيق المناط وليس كل مناط معلوماً بالضرورة بل الغالب أنه نظرى فقد صار غالب أدلة الشرع نظرية . وقد زعم ابن الجوزي أن المسائل النظرية العقلية لا يمكن الاتفاق فيها عادة وهو رأى القاضي أيضاً . والنظرية غير العقلية المحضة أولى أن لا يقع الاتفاق فيها . فهذا كله مما بين لك أن المتشابهات في الشريعة كثيراً جداً بخلاف ما تقدم الاستدلال عليه

فالجواب ان هذا كله لا دليل فيه • اما المتشابه بحسب التفسير المذكور وان دخل فيه تلك الأنواع كلها التي مدار الأدلة عليها فلا تشابه فيها بحسب الواقع • اذ هي قد فسرت بالعموم المراد به الخصوص قد نصب الدليل على تخصيصه وبين المراد به • وعلى ذلك يدل قول ابن عباس لا عام الا مخصص فأبي تشابه فيه وقد حصل بيانه • ومثله سائر الأنواع وانما يكون متشابهاً عند عدم بيانه والبرهان قائم على البيان وان الدين قد كمل قبل موت رسول الله صلى الله عليه وسلم ولذلك لا يقتصر ذو الاجتهاد على التمسك بالعام مثلاً حتى يبحث عن مخصصه • وعلى المطلق حتى ينظر هل له تقييد أم لا اذ كان حقيقة البيان مع <sup>(١)</sup> الجمع بينهما فالعام مع خاصه هو الدليل فان فقد الخاص صار العام مع ارادة الخصوص فيه من قبيل المتشابه وصار ارتفاعه زيعاً وانحرافاً عن الصواب • ولأجل ذلك عدت المعتزلة من أهل الزيغ حيث اتبعوا نحو قوله تعالى (اعملوا ما شئتم) وقوله (من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) وتركوا مبنينه • وهو قوله (يحكم به ذوا عدل منكم هدياً) الآية • وقوله (فابعثوا حكاماً من أهلهم وحكاماً من أهلها) واتبع الجبرية نحو قوله (والله خلقكم وما تعملون) وتركوا بيانه • وهو قوله (جزاء بما كانوا يكسبون) وما أشبهه • وهكذا سائر من اتبع هذه الأطراف من غير نظر فيما وراءها ولو جمعوا بين ذلك ووصلوا ما أمر الله به ان يوصل لوصلوا الى المقصود • فاذا ثبت هذا فالبيان مقبرن بالمبين • فاذا أخذ المبين من غير بيان صار متشابهاً وليس بمتشابه في نفسه شرعاً بل الزائغون ادخلوا فيه التشابه على أنفسهم فضلوا عن الصراط المستقيم • وبيان هذا المعنى يتقرر بفرض قاعدة وهي

### المسألة الثالثة

وهي ان المتشابه الواقع في الشريعة على ضربين \* أحدها حقيقي • والآخر اضافي وهذا فيما يختص بها في نفسها \* وثم ضرب آخر راجع الى المناط الذي (١) الاتسب حذف كلمة مع

تنزل عليه الأحكام . فالأول هو المراد بالآية . ومعناه راجع الى انه لم يجعل لنا سبيل الى فهم معناه ولا نصب لنا دليل على المراد منه . فاذا نظر المجتهد في أصول الشريعة وتقصاها وجمع أطرافها لم يجد فيها ما يحكم له معناه ولا ما يدل على مقصوده ومغزاه . ولا شك في انه قليل لا كثير . وعلى ذلك دلت الأدلة السابقة في أول المسألة . ولا يكون الا فيما لا يتعاق به تكليف سوى مجرد الايمان به . وهذا مذكور في فصل البيان والاحمال . وفي نحو من هذا نزلت آية آل عمران ( هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب ) حين قدم وقد نجران على رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال ابن إسحاق بعد ما ذكر منهم جملة ووصف من شأنهم وهم من النصرانية على دين الملك مع اختلاف من أمرهم يريد في شأن عيسى يقولون هو الله لانه كان يحى الموتى ويرى الأسماء وينجز بالغيوب . ويخلق من الطين كهيئة الطير ثم ينفخ فيه فيكون طيراً ويقولون هو ولد الله لانه لم يكن له اب يعلم . وقد تكلم في المهد بشئ لم يصنعه ولد آدم قبله . ويقولون هو ثالث ثلاثة . لقول الله فعلنا وأمرنا وخلقنا وقضينا . ولو كان واحداً لما قال الا فعلت وقضيت وأمرت وخلقيت . ولكنه هو وعيسى ومريم . قال في كل ذلك من أمرهم قد نزل القرآن ينص صدر سورة آل عمران الى قوله ( فان تولوا فقل اشهدوا باننا مسلمون ) في الحكاية مما نحن فيه انهم ما قدروا الله حق قدره اذ قاسوه بالعبيد فنسبوا له صاحبة والولد وأنبتوا للمخلوق ما لا يصلح الا لخالق . وتقوا عن الخالق القدرة على خلق انسان من غير اب وكان الواجب عليهم الايمان بآيات الله وتزيهه عما لا يليق به فلم يفعلوا بل حكموا على الأمور الألوية بمقتضى آرائهم فزاعوا عن الصراط المستقيم

والثاني وهو الاضافي ليس بداخل في صريح الآية وان كان في المعنى داخلاً فيه لانه لم يصر متشابهاً من حيث وضع في الشريعة من جهة انه قد حصل بيان في نفس الأمر ولكن الناظر قصر في الاجتهاد أو زاغ عن طريق البيان

اتباعا للهوى فلا يصح ان ينسب الاشتباه الى الأدلة وانما ينسب الى الناظرين  
التقصير أو الجهل بمواقع الأدلة . فيطلق عليهم انهم متبعون للمتشابه لانهم  
اذا كانوا على ذلك مع حصول البيان فما ظنك بهم مع عدمه . فلهذا قيل انهم  
داخلون بالمعنى في حكم الآية . ومن أمثلة هذا القسم ما تقدم آتفاً للمعتزلة  
والخوارج وغيرهم . ومثله ما خرج به مسلم عن سفيان قال سمعت رجلاً يسأل  
جابر بن يزيد الجعفي عن قوله ( فلن أبرح الأرض حتى يأذن لي أبي أو يحكم  
الله لي وهو خير الحاكمين ) فقال جابر لم يجيء تأويل هذه الآية . قال سفيان  
وكذب . قال الحميدي فقلنا لسفيان ما أراد بهذا فقال ان الرافضة تقول ان  
علياً في السحاب فلا يخرج بمعنى مع من خرج من ولده حتى ينادى مناد من  
السماء تريد علياً انه ينادى أخرجوا مع فلان يقول جابر فذا تأويل هذه  
الآية . وكذب كانت في اخوة يوسف . فهذه الآية أمرها واضح ومعناها ظاهر .  
يدل عليه ما قبل الآية وما بعدها كما دل الخاص على معنى العام ودل المقيد على  
معنى المطلق . فلما قطع جابر الآية عما قبلها وما بعدها كما قطع غيره الخاص  
عن العام والمقيد عن المطلق صار الموضوع بالنسبة اليه من المتشابه فكان من  
حقه التوقف ولكنه اتبع فيه هواه فزاغ عن معنى الآية

واما الثالث فالتشابه فيه ليس بعائد على الأدلة وانما هو عائد على مناط  
الأدلة . فالنهي عن أكل الميتة واضح . والاذن في أكل الذكية كذلك .  
فاذا اختلطت الميتة بالذكية حصل الاشتباه في المأكول لا في الدليل على تحليله  
أو تحريمه . لكن جاء الدليل المقتضى لحكمه في اشتباهه وهو الاتقاء حتى  
يتبين الأمر وهو أيضاً واضح لا تشابه فيه . وهكذا سائر ما دخل في هذا  
النوع مما يكون محل الاشتباه فيه المناط لا تمس الدليل فلا مدخل له  
في المسألة اهـ

( فصل ) فاذا ثبت هذا فلنرجع الى الجواب عن باقي السؤال فنقول قد  
ظهر مما تقدم ان التشابه باعتبار وقوع الأدلة مع ما يعارضها كالعام والخاص

وما ذكر معه قليل وإن ما عد منه غير معدود منه وإنما يعد منه التشابه الحقيقي خاصة . وأما مسائل الخلاف وإن كثرت فليست من المتشابهات باطلاق بل فيها ما هو منها وهو نادر كالخلاف الواقع فيما أمسك عنه السلف الصالح فلم يتكلموا فيه بغير التسليم له والائتان بغيبه المحجوب أمره عن العباد . كمسائل الاستواء والنزول والضحك واليد والتقدم والوجه واشباه ذلك . وحين سلك الأولون فيها مسلك التسليم وترك الخوض في معانيها دل على أن ذلك هو الحكم عندهم فيها وهو ظاهر القرآن لأن الكلام فيها لا يحاط به جيل ولا تكليف يتعلق بمعناها وما سواها من مسائل الخلاف ليس من أجل تشابه أدلتها فإن البرهان قد دل على خلاف ذلك بل من جهة نظر المجتهد في خارجها ومناطاتها والمجتهد لا تجب أصابته لما في نفس الأمر بل عليه الاجتهاد بمقدار وسعه والأفكار تختلف باختلاف القرائح والتبحر في علم الشريعة . فليشكل مأخذ يجري عليه . وطريق يسلكه بحسبه لا بحسب ما في نفس الأمر فخرج المنصوص من الأدلة عن أن يكون متشابهاً بهذا الاعتبار وإنما قصاره أن يصير إلى التشابه الإضافي وهو الثاني أو إلى التشابه الثالث . ويدل على ذلك أنك تأخذ كل عالم في نفسه وما حصل له من علم الشريعة فلا تجد عنده من الأدلة المتشابهة والنصوص الجملة إلا النادر القليل لأنه أخذ الشريعة مأخذاً اطردت له فيه واستمرت أدلتها على استقامة ولو كان وقوع الخلاف في المسائل يستلزم تشابه أدلتها لتشابهت على أكثر الناس ولم يتخلص منها بالبيان إلا القليل . والأمر على ضد ذلك . وما من مجتهد إلا وهو مقر بوضوح أدلة الشرع وإن وقع الخلاف في مسائلها ومعترف بأن قوله تعالى ( منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ) على ظاهره من غير شك فيه فيستقرئ من هذا إجماع على أن المتشابه في الشريعة قليل وإن اعترفوا بكثرة الخلاف . وإيضاً فإن كل خلاف واقع لا يستمر . إن يعد في الخلاف . أما أولاً فلما تقدم من أن الفرق الخارجة عن السنة حين لم تجمع بين أطراف الأدلة تشابهت عليها المأخذ فضلت وما ضلت إلا وهي

غير معتبرة القول فيما ضلت فيه . بخلافها لا يعد خلافا . وهكذا ما جرى مجراها في الخروج عن الجادة . والى ذلك فان من الخلاف ما هو راجع في المعنى الى الوفاق وهذا مذکور في كتاب الاجتهاد . فسقط بسببه كثير مما يعد في الخلاف . واذا روجع ما هنالك تبين منه هذا المقصد . ووجه آخر وهو ان كثيراً مما ليس يحتاج اليه في علم الشريعة قد ادخل فيها وصار من مسائلها . ولو فرض رفعه من الوجود رأساً لما اختلف مما يحتاج اليه في الشريعة شيء . بدليل ما كان عليه السلف الصالح سيف فهمها دع العرب المحفوظة اللسان كالصحابة ومن يليهم من غيرهم بل من ولد بعد ما فسد اللسان فاحتاج الى علم كلام العرب بكلامك والشافعي وابي حنيفة ومن قبلهم أو بعدهم وامثالهم . فلما دخلت تلك الأمور وقع الخلاف بسببها ولو لم تدخل فيها لم يقع ذلك الخلاف . ومن استقرى مسائل الشريعة وجد منها في كلام المتأخرين عن تلك الطبقة كثيراً وقدر في المقدمات تنبيه على هذا المعنى . وفي كتاب الاجتهاد معرفة ما يحتاج اليه المجتهد من العلوم المعينة له على اجتهاده . فاذا جمعت هذه الأطراف تبين منها ان المتشابه قليل . وان المحكم هو الأمر العام الغالب

### المسألة الرابعة

التشابه لا يقع في القواعد الكلية وانما يقع في الفروع ائزئية . والدليل على ذلك من وجهين . أحدهما الاستقراء ان الأمر كذلك <sup>(١)</sup> . والثاني ان الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة من المتشابه وهذا باطل . وبيان ذلك ان الفرع مبني على أصله يصح بصحته ويفسد بفساده ويتضح بالتأصاحه ويغنى بجهاته . وبالجمله فكل وصف في الأصل مثبت في الفرع اذ كل فرع فيه ما في الأصل . وذلك يقتضي ان الفروع المبنية على الأصول المتشابهة متشابهة . ومعلوم ان الأصول منوط بعضها ببعض في التفريع عليها فلو وقع في أصل من الأصول اشتباه لزم سريانه في جميعها فلا يكون المحكم أم

(١) الأنسب استقراء ان الأمر كذلك

الكتاب لكنه كذلك . فدل (١) على ان التشابه لا يكون في شيء من امهات الكتاب .

فان قيل فقد وقع في الأصول أيضاً فان أكثر الزائعين عن الحق انما زاغوا في الأصول لا في الفروع ولو كان زينهم في الفروع لسكان الأمر سهل عليهم \* فالجواب ان المراد بالأصول القواعد الكلية كانت في اصول الدين . أو في اصول الفقه . أو في غير ذلك من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية . وعند ذلك لا نسلم ان التشابه وقع فيها البتة وانما وقع في فروعها . فالآيات الموهمة للتشبيه . والأحاديث التي جاءت مثلها فروع عن أصل التنزيه الذي هو قاعدة من قواعد العلم الألهي . كما ان فوائض السور وتشابها واقع ذلك في بعض فروع من علوم القرآن بل الأمر كذلك أيضاً في التشابه الراجع الى المناط . فان الاشكال الحاصل في الذكية المختلطة بمايته من بعض فروع أصل التحليل والتحرير في المناطات البينة وهي الأكثر . فاذا اعتبر هذا المعنى لم يوجد التشابه في قاعدة كاية ولا في أصل عام اللهم الا ان يؤخذ التشابه على انه الاضافي فعند ذلك فرق بين الأصول والفروع في ذلك . ومن تلك الجملة حصل في العقائد الزينغ والضلال وليس هو المقصود ههنا ولا هو مقصود صريح اللفظ وان كان مقصوداً بالمدنى والله أعلم لأنه تعالى قال ( منه آيات محكمات ) الآية . فثبت فيه متشابهها . وما هو راجع لفظ الناظر لا ينسب الى الكتاب حقيقة وان نسب اليه فبالجواز

### المسألة الخامسة

تسليط التأويل على التشابه فيه تفصيل فلا يخلو ان يكون من التشابه الحقيقي أو من الاضافي . فان كان من الاضافي فلا بد منه اذا تعين بالدليل كما بين العام بالخاص والمطلق بالمقيد والضروري بالحاجي وما أشبه ذلك لان مجموعهما هو المحكم . وقد مر بيانه . واما ان كان من الحقيقي فغير لازم

(١) لا ينفي ما في هذا البيان من الخطأ

تأويله اذ قد تبين في باب الاجال والبيان ان الجمل لا يتعلق به تكليف ان كان موحداً لانه اما ان يقع بيانه بالقرآن الصريح . او بالحديث الصحيح . أو بالاجماع القاطع أولاً . فان وقع بيانه باحد هذه فهو من قبيل الضرب الأول من التشابه وهو الاضافي . وان لم يقع بشيء من ذلك فالكلام في مراد الله تعالى من غير هذه الوجوه تسور على ما لا يعلم وهو غير محمود . وأيضاً فان السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المقتدين بهم لم يعرضوا لهذه الأشياء ولا تكلموا فيها بما يقتضي تعيين تأويل من غير دليل . وهم الأسوة والقُدوة . والى ذلك فالآية مشيرة الى ذلك بقوله تعالى ( فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ) الآية . ثم قال ( والراسخون في العلم يقولون أمتنا به كل من عند ربنا ) وقد ذهب جملة من متأخري الأئمة الى تسليط التأويل عليها أيضاً رجوعاً الى ما يفهم من اتساع العرب في كلامها من جهة الكناية والاستمارة والتخيل وغيرها من انواع الانساع تأنيساً للطلالين . وبناء على استبعاد الخطأ بما لا يفهم مع امكان الوقوف على قوله ( والراسخون في العلم ) وهو أحد القولين للمفسرين . منهم مجاهد وهي مسألة اجتهادية . ولكن الصواب من ذلك ما كان عليه السلف . وقد استدلل الغزالي على صحة هذا المذهب بامور ذكرها في كتابه المسمى بالجام العوام فطالعه من هنالك .

## المسألة السادسة

اذا تسلط التأويل على المتشابه فيراعي في المأول به أوصاف ثلاثة ان يرجع الى معنى صحيح في الاعتبار متفق عليه في الجملة بين المختلفين ويكون اللفظ المأول قابلاً له . وذلك ان الاحتمال المأول به اما ان يقبله اللفظ أم لا فان لم يقبله فاللفظ نص لا احتمال فيه فلا يقبل التأويل . وان قبله اللفظ فاما ان يجري على مقتضى العلم أولاً . فان جرى على ذلك فلا اشكال في اعتباره لان اللفظ قابل له والمعنى المقصود من اللفظ لا يباه فاطراحه اهمال لما هو ممكن



الاعتبار قصداً وذلك غير صحيح ما لم يتم دليل آخر على امله أو مرجوحيته. وأما ان لم يجر على مقتضى العلم فلا يصح ان يحمله اللفظ على حال . والدليل . على ذلك انه لو صح لكان الرجوع اليه مع ترك اللفظ الظاهر رجوعاً الى المعنى . ورمياً في جهالة فهو ترك للدليل لغير شيء وما كان كذلك فباطل هذا وجه . ووجه ثان وهو ان التأويل انما يسقط على الدليل لمعارضته ما هو اقوى منه . فالناظر بين أمرين اما أن يبطل الموضح جملة اعتماداً على الراجع ولا يلزم نفسه . الجمع وهذا نظر يرجع الى مثله عند التعارض على الجملة . واما ان لا يبطله ويعتمد القول به على وجه فذلك الوجه ان صح واتفق عليه فذاك وان لم يصح فهو نقض الغرض لانه رام تصحيح دليله المرجوح لشيء لا يصح فقد أراد تصحيح الدليل بامر باطل وذلك يقتضى بطلانه عند ما رام ان يكون صحيحاً هذا خلف . ووجه ثالث وهو ان تأويل الدليل معناه ان يحمل على وجه يصح كونه دليلاً في الجملة فردّه الى ما لا يصح رجوع الى انه دليل لا يصح على وجه وهو جمع بين النقيضين . ومثاله تأويل من تأول لفظ الخليل في قوله تعالى ( واتخذ الله ابراهيم خليلاً ) بالفقير فان ذلك يصير المعنى القرآني غير صحيح . وكذلك تأويل من تأول غوى (١) من قوله ( وعصى آدم ربه فغوى ) انه من غوى الفصيل لعدم صحة غوى بمعنى غوى . فهذا لا يصح فيه . التأويل من جهة اللفظ . والأول لا يصح فيه من جهة المعنى . ومثاله . ما تخلفت فيه الأوصاف تأويل بيان بن سمان (٢) في قوله تعالى ( هذا بيان للناس )

(فصل) وهذا المعنى لا يختص بباب التأويل بل هو جار في باب التعارض . والترجيح فان الاحتمالين قد يتواردان على موضوع واحد فيفتقر الى الترجيح .

(١) في المصباح غوى غيا من باب ضرب اثمك في الجبل وهو خلاف الرشد وغوى الفصيل . غوى من باب تعب فقد جوفه من شرب الابن وفاد هذا التأويل ظاهر

(٢) هو بيان بن سمان التميمي النهدي اليمنى الشيمى وله شذمة تسبب اليه تسمي البيانية .

فيهما فذلك ثان عن صحة قبول المحل لها وصحتها في انفسهما . والدليل في الموضوعين واحد

## الفصل الثاني في الاحكام والنسخ

ويشتمل على مسائل

### المسألة الاولى

اعلم ان القواعد الكلية هي الموضوعات اولاً والذي نزل بها القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم بمكة ثم تبعها أشياء بالمدينة كملت بها تلك القواعد التي وضع اصلها بمكة وكان أولها (١) الايمان بالله ورسوله واليوم الآخر ثم تبعه ما هو من الأصول العامة كالصلاة واناقة المال وغير ذلك . ونهي عن كل ما هو كفر أو تابع للكفر كالاقتراآت التي افتروها من الذبح لغير الله وللشركاء الذين ادعواهم افتراء على الله وسائر ما حرموه على انفسهم او اوجبوه من غير أصل مما يخدم اصل عبادة غير الله . وأمر مع ذلك بمكارم الأخلاق كلها كالعدل والاحسان والوفاء بالمهد وأخذ العفو والاعراض عن الجاهل والدفع بالتي هي أحسن . والخوف من الله وحده . والصبر والشكر ونحوها . ونهي عن مساوى الأخلاق من الفحشاء والمنكر والبغي والقول بغير علم . والتطقيف في المكياال والميزان . والفساد في الأرض . والزنى والقتل والوآد وغير ذلك مما كان سائراً في دين الجاهلية . وانما كانت الجزئيات المشروعات بمكة قليلة والأصول الكلية كانت في النزول والتشريع أكثر ثم لما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة واتسعت خطة (٢) الاسلام كملت هناك الأصول الكلية على تدريج كاصلاح ذات البين والوفاء بالعقود وتحريم المسكرات وتحديد الحدود التي تحفظ الأمور الضرورية وما يكملها ويحسنها

(١) اي القواعد الكلية (٢) الخطة بوزن سدره وجها خط كسدر اي اتسعت بلاده

• ورفع الحرج بالتخفيفات والرخص وما أشبه ذلك كله تكميل للأصول الكلية •  
 فالنسخ انما وقع معظمه بالمدينة لما اقتضته الحكمة الأهلية في تمهيد الأحكام •  
 وتأمل كيف نجد معظم النسخ انما هو لما كان فيه تأنيس أولاً للقريب العهد •  
 بالاسلام واستئلاف لهم مثل كون الصلاة كانت صلاتين ثم صارت خمسا • وكون  
 اتفاق المال مطلقا بحسب الخيرة (١) في الجملة ثم صار محدودا مقدرا • وان  
 القبلة كانت بالمدينة بيت المقدس ثم صارت الكعبة • وكحل نكاح المنعة ثم  
 تحريمه (٢) • وان الطلاق كان الى غير نهاية على قول طائفة ثم صار ثلاثا • والظهار  
 كان طلاقا ثم صار غير طلاق الى غير ذلك مما كان أصل الحكم فيه باقيا على حاله  
 قبل الاسلام ثم ازيل أو كان أصل مشروعيته قريبا خفيفا ثم احكم

### المسألة الثانية

لما تقرر ان المنزل بمكة من احكام الشريعة هو ما كان من الأحكام الكلية •  
 والقواعد الأصولية في الدين على غالب الأمر اقتضى ذلك ان النسخ فيها قليل  
 لا كثير لان النسخ لا يكون في الكليات وقوعا وان أمكن عقلا • ويدل على  
 ذلك الاستقراء التام • وان الشريعة مبنية على حفظ الضرورات والحاجيات  
 والتحسينات وجميع ذلك لم ينسخ منه شيء بل انما أتى بالمدينة ما يقويها  
 ويحكمها ويحصنها • واذا كان كذلك لم يثبت نسخ لسلكي البتة • ومن استقرى  
 كتب الناسخ والمنسوخ تحقق هذا المعنى فانما يكون النسخ في الجزئيات منها  
 والجزئيات المكينة قليلة • والى هذا فان الاستقراء يبين ان الجزئيات الفرعية  
 التي وقع فيها الناسخ والمنسوخ بالنسبة الى ما بقى بحكما قليلة • ويقوى هذا  
 في قول من جعل المنسوخ من المتشابه وغير المنسوخ من المحكم لقوله تعالى  
 (هو الذي أزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر  
 متشابهات) فدخول النسخ في الفروع المكينة قليل وهي قليلة فالنسخ فيها قليل •

(١) يفتح الياء بمن الخيار

(٢) أى مؤبداً الى يوم القيامة فالحل منسوخ خلافاً لمن زعم عدم نسخه

فهو اذا بالنسبة الى الأحكام المكية نادر • ووجه آخر وهو ان الأحكام اذا ثبتت على المكلف فادعاء النسخ فيها لا يكون الا بامر محقق لان ثبوتها على المكلف أولاً محقق فرفعها بعد العلم بثبوتها لا يكون الا بمعلوم محقق • ولذلك اجمع المحققون على ان خبر الواحد لا ينسخ القرآن ولا الخبر المتواتر لانه رفع للمقطوع به بالظنون فافتضى هذا ان ما كان من الأحكام المكية يدعى نسخه لا ينبغي قبول تلك الدعوى فيه الا مع قاطع بالنسخ بحيث لا يمكن الجمع بين الدليلين ولا دعوى الأحكام فيها

(فصل) وهكذا يقال في سائر الأحكام مكية كانت أو مدنية • ويدل على ذلك الوجهان الأخيران • ووجه ثالث وهو ان غالب ما ادعى فيه النسخ اذا تأمل وجدته متنازعا فيه ومحملا وقريبا من التأويل بالجمع بين الدليلين على وجه من كون الثاني بيانا لمجمل أو تخصيصا لعموم • أو تقييداً لمطلق • وما أشبه ذلك من وجوه الجمع مع البقاء على الأصل من الاحكام في الأول والثاني • وقد اسقط ابن العربي من الناسخ والمنسوخ كثيراً بهذه الطريقة • وقال الطبري اجمع أهل العلم على ان زكاة القطر فرضت ثم اختلفوا في نسخها قال ابن النحاس فلما ثبتت بالاجماع • وبالا حاديث الصحاح عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يجز ان تزال الا بالاجماع أو حديث يزيلها ويبين نسخها • ولم يأت من ذلك شيء • انتهى المقصود منه • ووجه رابع يدل على قلة النسخ وندوره ان تحريم ما هو مباح بحكم الأصل ليس بنسخ عند الأصوليين كالخمر والربا فان تحريمهما بعد ما كانا على حكم الأصل لا يعد نسخاً لحكم الإباحة الأصلية • ولذلك قالوا في حد النسخ • انه رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر • ومثله رفع براءة التمة بدليل وقد كانوا في الصلاة يكلم بعضهم بعضاً الى أن نزل (وقوموا لله قانتين) (١) وروى انهم كانوا يلتفتون في الصلاة الى أن نزل (الذين هم في صلاتهم خاشعون) قالوا وهذا انما نسخ أمراً كانوا عليه • وأكثر القرآن على

ذلك • معنى هذا انهم كانوا يفعلون ذلك بحكم الأصل من الاباحة فهو بما لا يعد نسخاً • وهكذا كل ما أبطله الشرع من احكام الجاهلية • فاذا اجتمعت هذه الأمور ونظرت الى الأدلة من الكتاب والسنة لم يتخلص في يدك من منسوخها الا ما هو نادر على ان ههنا معنى يجب التنبه له ليفهم اصطلاح القوم في النسخ وهي

## المسألة الثالثة

١

وذلك ان الذي يظهر من كلام المتقدمين ان النسخ عندهم في الاطلاق اعم منه في كلام الأصوليين • فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخاً • وعلى تخصيص المأموم بدليل متصل أو منفصل نسخاً • وعلى بيان المبهم والمجمل نسخاً كما يطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر نسخاً • لان جميع ذلك مشترك في معنى واحد وهو ان النسخ في الاصطلاح المتأخر يقتضي ان الأمر المتقدم غير مراد في التكليف وانما المراد ما جرى به آخراً فالأول غير معمول به والثاني هو المعمول به • وهذا المعنى جار في تقييد المطلق فان المطلق متروك الظاهر مع مقيدته فلا اعمال له في اطلاقه بل العمل هو المقيد فكان المطلق لم يقد مع مقيدته شيئاً فصار مثل الناسخ والمنسوخ • وكذلك العام مع الخاص اذ كان ظاهر العام يقتضي شمول الحكم لجميع ما يتناول اللفظ فلما جاء الخاص اخرج حكم ظاهر العام عن الاعتبار فأشبهه الناسخ والمنسوخ الا ان اللفظ العام لم يهمل مدلوله جملة • وانما اهل منه ما دل عليه الخاص وبقي السائر على الحكم الأول والمبين مع المبهم كالمقيد مع المطلق • فلما كان كذلك استسهل اطلاق لفظ النسخ في جملة هذه المعاني لرجوعها الى شيء واحد ولا بد من امثلة تبين المراد • فقد روى عن ابن عباس انه قال في قوله تعالى ( من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ) انه ناسخ لقوله تعالى ( من كان يريد حرث الآخرة زد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها ) وعلى هذا التحقيق تقييد المطلق اذ كان قوله نؤته منها

مطلقاً ومعناه مقيد بالمشيئة • وهو قوله في الأخرى ( لمن زيد ) والا فهو اخبار والأخبار لا يدخلها النسخ • وقال في قوله ( والشعراء يتبعهم الغاؤون ) الى قوله ( وانهم يقولون ما لا يفعلون ) هو منسوخ بقوله ( الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً ) الآية • قال مكي • وقد ذكر عن ابن عباس في اشياء كثيرة في القرآن فيها حرف الاستثناء انه قال منسوخ قال وهو مجاز لا حقيقة لأن المستثنى مرتبط بالمستثنى منه بينه حرف الاستثناء انه <sup>(١٠)</sup> في بعض الأعيان الذين صمم اللفظ الأول • والناسخ منفصل عن المنسوخ رافع لحكمه وهو بغير حرف هذا ما قال • ومعنى ذلك انه تخصيص للعموم قبله ولكنه اطلق عليه لفظ النسخ اذ لم يعتبر فيه الاصطلاح الخاص وقال في قوله تعالى ( لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ) انه منسوخ بقوله ( ليس عليكم جناح ان تدخلوا بيوتاً غير مسكونة ) الآية • وليس من الناسخ والمنسوخ في شيء غير أن قوله ( ليس عليكم جناح ) يثبت ان البيوت في الآية الأخرى انما يراد بها المسكونة • وقال في قوله ( اتقوا خفافاً وثقالاً ) انه منسوخ بقوله ( وما كان المؤمنون لينفروا كافة ) والآيتان في معنيين ولكنه نبه على ان الحكم بعد عزوة تبوك ان لا يجب النفير على الجميع • وقال في قوله تعالى ( قل الا تقول الله والرسول ) منسوخ بقوله ( واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسة ) وانما ذلك بيان لمبهم في قوله الله والرسول • وقال في قوله ( وما على الذين يتقون من حسابهم من شيء ) انه منسوخ بقوله ( وقد نزل عليكم في الكتاب اذا سمعتم آيات الله يكفر بها ) الآية • وآية الانعام خبر من الاخبار والأخبار لا تنسخ ولا تنسخ وقال في قوله ( واذا حضر القسمة اولو القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه ) الآية انه منسوخ بآية المواريث • وقال مثله الضحاك والسدي وعكرمة وقال الحسن منسوخ بالزكاة • وقال ابن المسيب نسخ الميراث والوصية والجمع

(١) الانسب بين حرف الاستثناء اه الخ • او نبه حرف الاستثناء اه

بين الآيتين يمكن لاحتمال حمل الآية على الندب • والمراد بأولى القرى من لا يرث بدليل قوله (واذا حضر) كما ترى الرزق بالحضور <sup>(١)</sup> قالت المراد غير الوارثين • وبين الحسن ان المراد الندب ايضاً بدليل آية الوصية والميراث فهو من بيان الجمل والمبهم • وقال هو وابن مسعود في قوله (وان تبدوا ما في انفسكم أو تخفوه بحاسبكم به الله فيفقر لمن يشاء) انه منسوخ بقوله (لا يكلف الله نفساً الا وسعها) بدليل ان ابن عباس فسر الآية بكتان الشهادة اذ تقدم قوله (ولا تكتموا الشهادة) ثم قال (وان تبدوا ما في انفسكم أو تخفوه بحاسبكم به الله) الآية • فحصل ان ذلك من باب تخصيص العموم • أو بيان الجمل • وقال في قوله (ولا يبدن زينتهن الا ما ظهر منها) انه منسوخ بقوله (والقواعد من النساء) الآية • وليس بنسخ انما هو تخصيص لما تقدم من العموم • وعن ابي الدرداء وعبادة بن الصامت في قوله تعالى (وطعام الذين وتو الكتاب حل لكم) انه ناسخ لقوله (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) فان كان المراد ان طعام اهل الكتاب حلال وان لم يذكر اسم الله عليه فهو تخصيص للعموم • وان كان المراد طعامهم حلال بشرط التسمية فهو ايضاً من باب تخصيص <sup>(٢)</sup> لكن آية الانعام هي آية العموم المخصوص في الوجه الأول وفي الثاني بالعكس • وقال عطاء في قوله تعالى (ومن يؤلم يومئذ ذبمه) انه منسوخ بقوله (ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين) الى آخر الآيتين • وانما هو تخصيص وبيان لقوله (ومن يؤلم) فكأنه على معنى ومن يؤلم • وكانوا مثلى عدد المؤمنين فلا تعارض ولا نسخ بالاطلاق الأخير • وقال في قوله (واحل لكم ما وراء ذلكم) انه منسوخ بالنهي عن نكاح المرأة على عمتها أو على خالتها • وهذا من باب تخصيص العموم • وقال وهب بن منبه في قوله (ويستغفرون لمن في الأرض) نسخها الآية

(١) في العبارة تحريف ولعل الاصل (بدليل قوله واذا حضر حيث قيد الرزق بالحضور فدل على ان المراد غير الوارثين اي لاذ الوارث يرزق مطلقاً حضر او غاب

(٢) لعله التخصيص

التي في الطور (ويستغفرون للذين آمنوا). وهذا معناه ان آية غافر مبينة  
 لآية الشورى اذ هو خبر محض والاخبار لا نسخ فيها. وقال ابن النحاس هذا  
 لا يقع فيها ناسخ ولا منسوخ لأنه خبر من الله ولكن يجوز ان يكون  
 وهب بن منبه اراد ان هذه الآية على نسخة تلك الآية لا فرق بينهما.  
 يعني انهما بمعنى واحد واحداهما تبين الأخرى قال وكذا يجب ان يتأول للعلماء.  
 ولا يتأولوا عليهم الخطأ العظيم اذا كان لما قالوه وجه. قال والدليل على ما  
 قلناه ما حدثناه أحمد بن محمد ثم اسند عن قتادة في قوله (ويستغفرون لمن  
 في الأرض) قال للمؤمنين منهم. وعن عراك بن مالك وعمر بن عبد العزيز  
 وابن شهاب ان قوله (والذين يكتزون الذهب والفضة) الآية منسوخ بقوله  
 (خذ من أموالهم صدقة) وانما هو بيان لما يسمى كنزاً وان المال اذا ادبت  
 زكاته لا يسمى كنزاً. وبقي ما لم يرك داخل تحت التسمية فليس من النسخ.  
 في شيء. وقال قتادة في قوله (اتقوا الله حق تقاته) انه منسوخ بقوله  
 (فاتقوا الله ما استطعتم) وقاله الربيع ابن انس والسدي وابن زيد. وهذا  
 من الطراز المذكور لان الآيتين مدينتان ولم تنزلا الا بعد تقرير ان الدين  
 لا حرج فيه وان التكليف بما لا استطاع مرفوع فصار معنى قوله (اتقوا الله  
 حق تقاته) فيما استطعتم. وهو معنى قوله (فاتقوا الله ما استطعتم) فانما  
 ارادوا بالنسخ ان اطلاق سورة آل عمران مقيد بسورة التباين. وقال  
 قتادة ايضاً في قوله (والمطلقات يربصن بانفسهن ثلاثة قروء) انه نسخ من  
 ذلك التي لم يدخل بها بقوله (فالكم عليهن من عدة تعمدونها) والتي يئست  
 من الحيض والتي لم تحض بعد <sup>لل</sup> والحامل بقوله (واللأني يئسن من الحيض  
 من نساءكم ان اربتم فعدتهن ثلاثة أشهر) الى قوله (ان يضمن حملهن)  
 وقال عبد الملك بن حبيب في قوله (اعملوا ما شئتم) وقوله (من شاء فليؤث من  
 ومن شاء فليكفر) وقوله (لمن شاء منكم ان يستقيم) ان ذلك منسوخ بقوله



«وما تشاؤون الا ان يشاء الله رب العالمين» وهذه الآية انما جاءت في معرض التهديد والوعيد وهو معنى لا يصح نسخه فالمراد ان اسناد المشيئة للعباد ليس على ظاهره بل هي مقيدة بمشيئة الله سبحانه . وقال في قوله (الأعراب أشد كفرةً ونفاقاً) وقوله (ومن الأعراب من يتخذ ما ينفق مغرمًا) انه منسوخ بقوله (ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر) الآية\* وهذا من الأخبار التي لا يصح نسخها . والمقصود ان عموم الأعراب مخصوص بمن كفر دون من آمن . وقال ابو عبيد وغيره ان قوله (ولا تقبلوا منهم شهادة ابداً وأولئك هم الفاسقون) منسوخ بقوله (الا الذين تابوا من بعد ذلك) الآية . وقد تقدم لابن عباس مثله . وقيل في قوله (ان الله ينفق الذنوب جميعاً) منسوخ بقوله (ان الله لا ينفق ان يشرك به) الآية . وهذا من باب تخصيص الموم لا من باب النسخ . وفي قوله (انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) انه منسوخ بقوله (ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون) وكذلك قوله تعالى (وان منكم الا واردها) منسوخ بها ايضاً . وهو اطلاق النسخ في الأخبار وهو غير جائز . قال مكى . وأيضاً فان هذا لو نسخ لوجب زوال حكم دخول المعبودين من دون الله كلهم النار لان النسخ ازالة الحكم الأول وحلول الثاني محله . ولا يجوز زوال الحكم الأول في هذا بكيته انما زال بعضه فهو تخصيص وبيان . وفي قوله (ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات) (١) الآية . انه منسوخ بقوله (ذلك لمن خشي العنت منكم) وانما هو بيان لشرط نكاح الاماء المؤمنات . والامثلة هنا كثيرة توضح لك ان مقصود المتقدمين باطلاق لفظ النسخ بيان ما في تلقي الأحكام من مجرد ظاهره اشكال (٢) وإيهام لمعنى غير مقصود بالشارع فهو أعم من اطلاق الأصوليين فليفهم هذا والله التوفيق

(١) المراد بالطول النني والسمه كما فسر ابن عباس ومجاهد . والمراد بالمحصنات المؤمنات هنا

المحررات (٢) لله من مجرد ظاهرها من اشكال تأمل

## المسألة الرابعة

القواعد الكلية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات لم يقع فيها نسخ. وانما وقع النسخ في أمور جزئية بدليل الاستقراء . فان كل ما يعود بالحفظ على الأمور الخمسة ثابت وان فرض نسخ بعض جزئياتها فذلك لا يكون الا بوجه آخر من الحفظ . وان فرض النسخ في بعضها الى غير بدل فاصل الحفظ باق. اذ لا يلزم من رفع بعض انواع الجنس رفع الجنس . بل زعم الأصوليون ان الضروريات مراعاة في كل ملة وان اختلفت أوجه الحفظ بحسب كل ملة. وهكذا يقتضى الأمر في الحاجيات والتحسينيات . وقد قال الله تعالى ( شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى ان أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ) وقال تعالى ( فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل ) وقال بعد ذكر كثير من الأنبياء عليهم السلام ( أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ) وقال تعالى ( وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله ) الآية . وكثير من الآيات أخبر فيها باحكام كلية كانت في الشرائع المتقدمة وهي في شريعتنا ولا فرق بينهما . وقال تعالى ( ملة أبيكم ابراهيم ) وقال في قصة موسى عليه السلام ( انى انا الله لا اله الا انا فاعبدنى وأقم الصلاة لذكري ) وقال ( كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم ) وقال ( انا بلوناكم كما بلونا أصحاب الجنة ) الآية . في منع الاتفاق . وقال ( وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس ) الى سائر ما في ذلك من معاني الضروريات وكذلك الحاجيات فانما نعلم انهم لم يكلفوا بما لا يطاق هذا وان كانوا قد كلفوا بأمور شاقة فذلك لا يرفع أصل اعتبار الحاجيات . ومثل ذلك التحسينيات فقد قال تعالى ( انكم لتأتون الرجال وتقطعون السبيل وتأتون في ناديك المنكر ) وقوله ( فبهداهم اقتده ) يقتضى بظاهره دخول محاسن العادات من الصبر على الأذى والدفع بالتي هي أحسن وغير ذلك . واما قوله ( لكل جعلنا منكم

شرعة ومنهاجاً) فانه يصدق على القروع الجزئية وبه تجتمع معاني الآيات والأخبار . فاذا كانت الشرائع قد اتفقت في الأصول مع وقوع النسخ فيها وثبتت ولم تنسخ فهي في الملة الواحدة الجامعة لحاسن الملل أولى والله تعالى أعلم .

﴿ الفصل الثالث في الأمر والنواهي وفيه مسائل ﴾

## المسألة الاولى

الأمر والنهي يستلزمان طلباً وإرادة من الأمر فالأمر يتضمن طلب المأمور به وإرادة إيقاعه . والنهي يتضمن طلباً لترك المنهي عنه وإرادة لعدم إيقاعه ومع هذا ففعل المأمور به وترك المنهي عنه يتضمنان أو يستلزمان إرادة بها يقع الفعل أو الترك أولاً يقع . ويبان ذلك ان الإرادة جاءت في الشريعة على معنيين \* أحدهما الإرادة الخلقية القدرية المتعلقة بكل مراد فإراد الله كونه كان وما أراد ان لا يكون فلا سبيل الى كونه . أو تقول وما لم يرد ان يكون فلا سبيل الى كونه \* والثاني الإرادة الأمرية المتعلقة بطلب إيقاع المأمور به وعدم إيقاع المنهي عنه . ومعنى هذه الإرادة انه يجب <sup>(١)</sup> فعل ما أمر به ورضاه ويجب ان يفعله المأمور ورضاه منه من حيث هو مأمور به . وكذلك النهي <sup>(٢)</sup> يجب ترك المنهي عنه ورضاه . فالله عز وجل أمر العباد بما أمرهم به فتعلقت إرادته بالمعنى الثاني بالأمر اذ الأمر يستلزمها لان حقيقته الإزام المكلف الفعل أو الترك <sup>(٣)</sup> فلا بد ان يكون ذلك الإزام مراداً والالم يكن الإزام ولا تصور له معنى مفهوم . وأيضاً فلا يمكن مع ذلك ان يريد الإزام مع العرو عن إرادة إيقاع الملزم به على المعنى المذكور لكن الله تعالى اعان أهل الطاعة فكان أيضاً مريداً لوقوع الطاعة منهم فوقعت على وفق إرادته

(١) في الأصل يجب بقاء وحيم وهو تحريف وصوابه يجب وكذا فيها بعده

(٢) لله وكذلك في النهي

(٣) في العبارة تسلمح لا يخفى فان الترك ليس حقيقة الأمر

بالمعنى الأول وهو القدرى • ولم يمن أهل المعصية فلم يرد وقوع الطاعة منهم فكان الواقع الترك وهو مقتضى ارادته بالمعنى الأول • والارادة بهذا المعنى الأول لا يستلزمها الأمر • فقد يأمر بما لا يريد وينهى عما يريد • وأما بالمعنى الثاني فلا يأمر الا بما يريد ولا ينهى الا عما لا يريد • والارادة على المعنيين قد جاءت في الشريعة • فقال تعالى في الأولى (فن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً) الآية • وفي حكاية نوح عليه السلام (ولا ينفعكم نصحي ان أردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم) وقال تعالى (ولو شاء الله ماقتل الذين من بعدهم) الى قوله (ولكن الله يفعل ما يريد) وهو كثير جداً • وقال في الثانية (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) \* (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم) الآية (يريد الله ليجعل لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم) الى قوله (يريد الله ان يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفاً) \* (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت) وهو كثير جداً أيضاً • ولأجل عدم التنبيه للفرق بين الارادتين وقع الغلط في المسألة فربما نفى بعض الناس الارادة عن الأمر والنهي مطلقاً • وربما قفاها بمضهم مما لم يؤمر به مطلقاً واثبتها في الأمر مطلقاً • ومن عرف الفرق بين الموضوعين لم يلتبس عليه شيء من ذلك • وحاصل الارادة الأمرية انها ارادة التشريع ولا بد من اثباتها باطلاق • والارادة القدسية هي ارادة التكوين • فاذا رأيت في هذا التقييد (١) اطلاق لفظ القصد واضافته الى الشارع فالى معنى الارادة التشريعية اشير وهي أيضاً ارادة التكليف وهو شهير في (٢) علم الأصوليين ان يقولوا ارادة التكوين ويعنون بالمعنى الثاني الذي يجرى ذكره بلفظ القصد في هذا الكتاب ولا مشاحة في الاصطلاح والله المستعان

(١) أي التصنيف وهو هذا الكتاب

(٢) لعل في العبارة تحريفاً وتحريراً وقد اشتهر في علم الأصوليين ان يقولوا ارادة التكوين ويعنون بالمعنى الثاني الخ

## المسألة الثانية

الأمر بالمطلقات يستلزم قصد الشارع الى ايقاعها كما ان النهي يستلزم قصده لترك ايقاعها . وذلك ان معنى الأمر والنهي اقتضاء الفعل واقتضاء الترك . ومعنى الاقتضاء الطلب والطلب يستلزم مطلوباً . والقصد لا يقاع ذلك المطلوب ولا معنى للطلب الا هذا . ووجه ثان انه لو تصور طلب لا يستلزم القصد لا يقاع المطلوب لا يمكن ان يرد أمر مع القصد لعدم ايقاع المأمور به وان يرد نهى مع القصد لا يقاع المنهى عنه . وبذلك لا يكون الأمر أمراً ولا النهي نهياً هذا خلف . ولصح انقلاب الأمر نهياً وبالعكس . ولا يمكن ان يوجد أمر أو نهى من غير قصد الى ايقاع فعل أو عدمه فيكون المأمور به أو المنهى عنه مباحاً أو مسكوتاً عن حكمه . وهذا كله محال . والثالث ان الأمر والنهي من غير قصد الى ايقاع المأمور به وترك المنهى عنه هو كلام الساهى والنائم . والمجنون وذلك ليس بأمر ولا نهى باتفاق . والأمر في هذا أوضح من ان يستدل عليه .

فان قيل هذا مشكل من أوجه \* احدها انه يلزم على هذا ان يكون التكليف بما لا يطاق مقصوداً الى ايقاعه فان المحققين اتفقوا على جواز ذلك وان لم يقع . فان جوازه يستلزم صحة القصد الى ايقاعه والقصد الى ايقاعه مالا يمكن ايقاعه عبث فيلزم ان يكون القصد الى الأمر بما لا يطاق عبثاً ونجوز العبث على الله محال فكل ما يلزم عنه محال . وذلك استلزام القصد الى الايقاع بخلاف ما اذا قلنا ان الأمر لا يستلزم القصد الى الايقاع فانه لا يلزم منه محذور عقلي فوجب القول به \* والثاني ان مثل هذا يلزم في السيد اذا أمر عبده بحضرة ملك قد قوعد السيد على ضرب عبده زاعماً انه لا يطيعه وطلب تمهيد عذره بمشاهدة الملك فانه يأمر العبد وهو غير قاصد لا يقاع المأمور به لان القصد هنا يستلزم قصده لاهلاك نفسه وذلك لا يصدر من العقلاء فلم يصح ان يكون قاصداً . وهو أمر . واذا لم يصح لم يلزم ان يكون كل أمر قاصداً للمأمور به وكذلك

النهى حرّاً بحرف وهو المطلوب \* والثالث ان هذا لازم في أمر التعجيز نحو .  
 ( فليمدد بسبب الى السماء ) وفي أمر التهديد نحو ( اعملوا ما شئتم ) وما أشبه .  
 ذلك . اذ معلوم ان المعجز والمهدد غير قاصد لايقاع المأمور به في تلك الصيغة .  
 فالجواب عن الأول ان القصد الى ايقاع ما لا يطاق لا بد منه ولا يلزم من .  
 القصد الى ذلك حصوله اذ القصد الى الأمر بالشيء لا يستلزم ارادة الشيء .  
 الاعلى قول من يقول ان الأمر ارادة الفعل وهو رأي المعتزلة . واما الاشارة .  
 فالأمر عندهم غير مستلزم للارادة والاقعة المأمورات كلها . وأيضاً لو فرض .  
 في تكليف ما لا يطاق عدم القصد الى ايقاعه لم يكن تكليف ما لا يطاق لان .  
 حقيقته الزام فعل ما لا يقدر على فعله والزام الفعل هو القصد الى ان يفعل أو .  
 لازم القصد الى ان يفعل . فاذا علم ذلك فلا تكليف به فهو طلب للتحصيل .  
 لا طلب للحصول وبينهما فرق واضح . وهكذا القول في جميع الأسئلة فان .  
 السيد اذا أمر عبده فقد طلب منه ان يحصل ما أمر به ولم يطلب حصول ما أمره .  
 به . و فرق بين طلب التحصيل وطلب الحصول . وأما أمر التعجيز والتهديد .  
 فليس في الحقيقة بأمر وان قيل انه أمر بالمجاز فعلى ما تقدم . اذ الأمر وان كان .  
 مجازياً فيستلزم قصداً به يكون أمراً فيتصور وجه المجاز والا فلا يكون أمراً .  
 دون قصد الى ايقاع المأمور به بوجه

### المسألة الثالثة

الأمر بالمطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد . والدليل على ذلك أمور \* أحدها .  
 انه لو استلزم الأمر بالمقيد لانتفى ان يكون أمراً بالمطلق وقد فرضناه كذلك .  
 هذا خلف . فانه اذا قال الشارع اعتق رقبة فعناه اعتق ما يطلق عليه هذا الاسم .  
 من غير تعيين . فلو كان يستلزم الأمر بالمقيد لكان معناه اعتق الرقبة المعينة .  
 الثقلانية فلا يكون أمراً بمطلق البتة \* والثاني ان الأمر من باب الثبوت .  
 وثبوت الأعم لا يستلزم ثبوت الاخص . فالأمر بالأعم لا يستلزم الأمر .

بالاخص وهذا على اصطلاح بعض الأصوليين الذين اعتبروا الكليات الذهنية في الأمور الشرعية\* والثالث انه لو كان أمراً بالمقيد. فاما ان يكون معيناً أو غير معين فان كان معيناً لزم تكليف مالا يطاق وقوعاً فانه لم يعين في النص. ولزم ان يكون ذلك المعين بالنسبة الى كل مأمور وهذا محال. وان كان غير معين فتكليف مالا يطاق لازم أيضاً. لأنه أمر بمجهول والمجهول لا يتحصل به امتثال فالتكليف به محال واذا ثبت ان الأمر لا يتعلق بالمقيد لزم ان لا يكون قصد الشارع متعلقاً بالمقيد من حيث هو مقيد فلا يكون مقصوداً له لانا قد فرضنا ان قصده ايقاع المطلق فلو كان له قصد في ايقاع المقيد لم يكن قصده ايقاع المطلق هذا خلف لا يمكن

فان قيل هذا معارض بأمرين\* أحدهما انه لو كان الأمر بالطلق من حيث هو مطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد لكان التكليف به محالاً أيضاً. لأن المطلق لا يوجد في الخارج وانما هو موجود في الذهن والمكلف به يقتضي أن يوجد في الخارج اذ لا يقع به الامتثال الا عند حصوله في الخارج. واذ ذاك يصير مقيداً لا مطلقاً فلا يكون بايقاعه ممثلاً والذهني لا يمكن ايقاعه في الخارج فلا<sup>(١)</sup> يكون التكليف به تكليفاً بمالا يطاق وهو ممنوع فلا بد أن يكون الأمر به مستلزماً للأمر بالمقيد وحينئذ يمكن الامتثال فوجب المصير اليه بل القول به\* والثاني ان المقيد لو لم يقصد في الأمر بالطلق لم يختلف الثواب باختلاف الأفراد الواقعة من المكلف لأنها من حيث الأمر بالطلق. على تساو فكأن يكون الثواب على تساو أيضاً وليس كذلك بل يقع الثواب على مقادير المقيدات المتضمنة لذلك المطلق. فالأمور بالعتق اذا اعتق أدون. الرقاب كان له من الثواب بمقدار ذلك. واذا اعتق الأعلى كان ثوابه أعظم. وقد سئل عليه الصلاة والسلام عن أفضل الرقاب فقال « أغلاها ثمناً وأنفسها عند أهلها » وأمر بالمغفلة في أثمان القربات كالضحايا. وبإكمال الصلاة.

وغيرها من العبادات حتى يكون الأمر فيها أعظم . ولا خلاف في أن قصد الأعلى في افراد المطلقات المأمور بها أفضل وأكثر ثواباً من غيره فإذا كان التفاوت في افراد المطلقات موجباً للتفاوت في الدرجات لزم من ذلك كون المقيدات مقصودة للشارع وإن حصل الأمر بالمطلقات

فالجواب عن الأول أن التكليف بالمطلق عند العرب ليس معناه التكليف بامر ذهني بل معناه التكليف بفرد من الأفراد الموجودة في الخارج أو التي يصح وجودها في الخارج مطابقتاً لمعنى اللفظ لو أطلق عليه اللفظ صدق وهو الاسم النكرة عند العرب . فإذا قال اعتق رقبة فالمراد طلب إيقاع العتق بفرد مما يصدق عليه لفظ الرقبة فإنها لم تضع لفظ الرقبة إلا على فرد من الأفراد غير مختص بواحد من الجنس هذا هو الذي تعرفه العرب . والحاصل أن الأمر به أمر بواحد كما في الخارج . وللمكلف اختياره في الأفراد الخارجية \* وعن الثاني أن ذلك التفاوت الذي انفقت إليه الشارع إما أن يكون القصد إليه مفهوماً من نفس الأمر بالمطلق أو من دليل خارجي . والأول ممنوع لما تقدم من الأدلة . ولذلك لم يقع التفاوت في الوجوب أو الندب الذي اقتضاه الأمر بالمطلق وإنما وقع التفاوت في أمر آخر خارج عن مقتضى مفهوم المطلق وهذا صحيح \* والثاني مسلم فإن التفاوت إنما فهم من دليل خارجي كالأدلة الدالة على أن أفضل الرقاب أعلاها . وأن الصلاة المشتعلة على جميع آدابها المطلوبة أفضل من التي نقص منها بعض ذلك . وكذا مسائل المسائل فمن هنالك كان مقصود الشارع . ولذلك كان ندباً لا وجوباً وإن كان الأصل واجباً لأنه زائد على مفهومه . فإذا قصد إلى تفضيل بعض الأفراد على بعض يستلزم القصد إلى الأفراد . وليس ذلك من جهة الأمر بالمطلق . بل من دليل خارج فثبت أن القصد إلى المطلق من حيث هو مطلق لا يستلزم القصد إلى المقيد من حيث هو مقيد . بخلاف الواجب النخير فإن أنواعه مقصودة للشارع بالآذن . فإذا اعتق المكلف رقبة أو ضحى باضحية أو صلى صلاة ومثلها موافق للمطلق فله أجر ذلك من



حيث هو داخل تحت المطلق الا ان يكون ثم فضل زائد فيثاب عليه بمقتضى الندب الخارجى وهو مطلق ايضاً • واذا كفر بعقق فله أجر العتق أو اطعم فأجر الاطعام أو كسافأجر الكسوة بحسب ما فعل لالا أن له اجر كفارة اليمين فقط من غير تقييد بما كفر فان تعيين الشارع الخير فيه يقتضى قصده الى ذلك دون غيره • وعدم تعيينه في المطلقات يقتضى عدم قصده الى ذلك وقد اندرج هنا أصل آخر وهى

### المسألة الرابعة

وترجمتها ان الأمر الخير يستأزم قصد الشارع الى افراده المطلقة الخير فيها

### المسألة الخامسة

المطلوب الشرعي ضربان \* أحدهما ما كان شاهد الطبع خادماً له ومعيناً على مقتضاه بحيث يكون الطبع الانساني باعنا على مقتضى الطلب كالأكل والشرب والوقاع والبعد عن استعمال القاذورات من اكلها والتضخ بها او كانت العادة الجارية من العقلاء في محاسن الشيم ومكارم الأخلاق موافقة لمقتضى ذلك الطلب من غير منازع طبيعى . كستر العورة • والحفظ على النساء والحرم<sup>(١)</sup> وما اشبه ذلك • وانما قيد بعدم المنازع . تحرز من الزنى ونحوه مما يصد فيه الطبع عن موافقة الطلب \* والثاني ما لم يكن كذلك كالعبادات من الطهارات والصلوات والصيام والحج وسائر المعاملات المراعى فيها العدل الشرعي . والجنايات • والأحكام الخاصة بالولاية ، والشهادة وما اشبه ذلك فاما الضرب الأول فقد يكتفى الشارع فى طلبه بمقتضى الجبلة الطبيعية والعادات الجارية • فلا يتأكد الطلب تأكد غيره حواله على الوازع الباعث عن<sup>(٢)</sup> الموافقة دون المخالفة وان كان فى نفس الأمر متأكداً ألا ترى أنه لم يوضع فى هذه الأشياء على المخالفة حدود معلومة زيادة على ما اخبر به من

(١) حرم الرجل عياله ونساؤه وما يحمي ويقاىل عنه (٢) الانسب على الموافقة

الجزاء الأخرى . ومن هنا يطلق كثير من العلماء على تلك الأمور أنها سنن أو مندوب إليها أو مباحات على الجملة مع أنه لو خولف الأمر والنهي فيها مخالفة ظاهرة لم يقع الحكم على وفق ذلك المقتضى كما جاء في قتل<sup>(١)</sup> نفسه أنه يعذب في جهنم بما قتل به نفسه . وجاء في مذهب مالك أن من صلى بنجاسة ناسياً فلا إعادة عليه الا استحساناً ومن صلى بها عمداً أعاد ابداً من حيث خالف الأمر الحتم فأوقع على ازالة النجاسة لفظ السنة عمداً على الوازع الطبيعي والمحاسن العادية . فاذخالف ذلك عمداً رجع الى الأصل من الطلب الجزم . فأمر بالاعادة أبداً . وأبين من هذا انه لم يأت نص جازم في طلب الأكل والشرب واللباس الواقى من الحر والبرد والنكاح الذى به بقاء النسل . وانما جاء ذكر هذه الاشياء في معرض الاباحة أو النذب حتى اذا كان المكلف في مظنة مخالفة الطبع أمر وأبيح له المحرم الى اشباه ذلك

وأما الضرب الثاني فإن الشارع قرره على مقتضاه من التأكيد في المؤكدات . والتخفيف في المخففات . اذ ليس للانسان فيه خادم طبعي باعث على مقتضى الطلب بل ربما كان مقتضى الجبلة يمانعه وينازعه كالعبادات لأنها مجرد تكليف وكما يكون ذلك في الطلب الأمري كذلك يكون في النهي فان المنهيات على الضرين\* فالأول كتحریم الخبائث وكشف العورات وتناول السموم . واقتحام المهالك واشباهها . ويلحق بها اقتحام المحرمات لغیر شهوة عاجلة ولا باعث طبعي كالمكالكذاب<sup>(٢)</sup> والشيخ الزاني والعائل المستكبر . فان مثل هذا قريب مما تخالفه الطباع ومحاسن العادات فلا تدعو اليه شهوة ولا يميل اليه عقل سليم . فهذا الضرب لم يؤكد بمحمد معلوم في الغالب ولا وضعت له عقوبة معينة بل جاء النهي فيه

(١) له فمن قتل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من قتل نفسه مجذبة لخديته في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً ومن شرب سماً قتل نفسه فهو يتحساه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً ومن تردى من جبل قتل نفسه فهو يتردى في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً » رواه مسلم فويل لمن يحمل ضعف الدين والهمة على ارتكاب رذيلة الاتجار بالفاسية في هذا المصـ

(٢) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ثلاث لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكهم قال أبو معاوية ولا ينظر اليهم ولهم عذاب أليم شيخ زان ومالك كذاب وعاقل مستكبر» رواه مسلم والعائل الفقير

كما جاء الأمر في المطلوبات التي لا يكون الطبع خادماً لها إلا أن مرتكب هذا لما كان مخالفاً لوازع الطبع ومقتضى العادة زيادة الى ما فيه من انتهاك حرمة الشرع اشبه بذلك المجاهر بالمعاصي المعاند فيها بل هو هو • فصار الأمر في حقه أعظم بسبب انه لا يستدعي لنفسه حظاً عاجلاً ولا يبقى لها نفي بحال العقلاء بل البهائم مرتبة • ولأجل ذلك جاء من الوعيد في الثلاثة الشيخ الزاني وأخويه ما جاء • وكذلك فيمن قتل نفسه بخلاف العاصي بسبب شهوة غنت وطبع غلب ناسياً لمقتضي الأمر • ومغفلاً عنه باب العلم بما كمال المعصية ومقدار ما جرى بمخالفة الأمر • ولذلك قال تعالى ( انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ) الآية • اما الذي ليس له داع اليها ولا باعث عليها فهو في حكم المعاند المجاهر فصار هاتكاً لحرمة النهي والأمر مستهزئاً بالخطاب فكان الأمر فيه أشد • ولكن كل ما كان الباعث فيه على المخالفة للطبع جعل فيه في الغالب حدود وعقوبات مرتبة ابلاغاً في الجزر عما تقتضيه الطبع بخلاف ما خالف الطبع أو كان الطبع وازعاً عنه فانه لم يجعل له حد محدود

﴿ فصل ﴾ هذا الاصل وجد منه بالاستقراء جل فوق التنبيه عليه لأجلها ليكون الناظر في الشريعة ملتفتاً اليه فانه ربما وقع الأمر والنهي في الأمور الضرورية على الندب أو الاباحة والتنزيه فيما يفهم من مجازيها فيقع الشك في كونها من الضروريات كما تقدم تمثيله في الأكل والشرب واللباس والوقاع • وكذلك وجوه الاحتراس من المضرات والمهلكات وما أشبه ذلك فيرى أن ذلك لا يلحق بالضروريات وهو منها في الاعتبار الاستقرائي شرعاً • وربما وجد الأمر بالعكس من هذا فلاجل ذلك وقع التنبيه عليه ليكون من المجتهد على بال الا ان ما تقدم هو الحكم المتحكم والقاعدة التي لا تنخرم فكل أحد وما رأى • والله المستعان • وقد تقدم التنبيه على شيء منه في كتاب المقاصد وهو مقيد بما تقيد به هنا ايضاً والله أعلم

## المسألة السادسة

كل خصلة أمر بها أو نهى عنها مطلقا من غير تحديد ولا تقدير فليس الأمر أو النهي فيها على وزن واحد في كل فرد من أفرادها كالعدل والاحسان والوفاء بالعهد وأخذ العفو من الأخلق والاعراض عن الجاهل . والصبر والشكر ومواساة ذي القربى والمساكين والفقراء والاقتصاد في الاتقاق والامساك والدفع بالتي هي أحسن والخوف والرجاء والانتطاع الى الله والتوفية في الكيل والميزان . واتباع الصراط المستقيم . والذكر لله وعمل الصالحات والاستقامة والاستجابة لله . والخشية والصفح . وخفض الجناح للمؤمنين والدعاء الى سبيل الله . والدعاء للمؤمنين . والاخلاص والتفويض والاعراض عن المغرور . وحفظ الأمانة وقيام الليل والدعاء والتضرع والتوكل والزهد في الدنيا . وابتغاء الآخرة والانابة . والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتقوى والتواضع والافتقار الى الله والتزكية والحكم بالحق واتباع الاحسن والتوبة والاشفاق والقيام بالشهادة والاستمادة عند نزغ الشيطان . والتبتل<sup>(١)</sup> وهجر الجاهلين . وتعظيم الله والتذكر والتحدث بالنعم وتلاوة القرآن . والتعاون على الحق . والرغبة والرغبة وكذلك الصدق والمراقبة . وقول المعروف والمسارة الى الخيرات . وكظم الغيظ وصلة الرحم والرجوع الى الله ورسوله عند التنازع . والتسليم لأمر الله والتثبت في الأمور والصمت . والاعتصام بالله . واصلاح ذات البين . والახبات والمحبة لله والشدة على الكفار والرحمة للمؤمنين والصدقة . هذا كله في المأمورات . وأما المنهيات فالظلم والفحش . وأكل مال اليتيم . واتباع السبل المضلة . والاسراف والافتقار والاثم والغفلة . والاستكبار والرضى بالدنيا من الآخرة . والأمن من مكر الله والتفرق في الأهواء شيعة . والبنى والياس من روح الله . وكفر النعمة والفرح بالدنيا . والفخر بها والحب لها . وتقص المكيال والميزان والافساد في الارض . واتباع الآباء من غير نظر

(١) التبتل هو الانتطاع الى الله تعالى والاخلاص اليه

والطفيان والركون للظالمين والاعراض عن الذكر وتقض العهد والمنكر .  
وعقوق الوالدين والتبذير واتباع الظنون . والمشي في الأرض مرحاً . وطاعة  
من اتبع هواه . والاشراك في العبادة واتباع الشهوات . والصد عن سبيل الله  
والاجرام وهو القلب والعدوان وشهادة الزور والكذب والغلو في الدين  
والقنوط والخيلاء والاعتزاز بالدنيا واتباع الهوى والتكاف والاستهزاء  
بآيات الله والاستعجال وتزكية النفس والنعيممة والشح والملع والفجر والمن  
والبخل والهمز والممز والسهو عن الصلاة والرياء ومنع المرافق . وكذلك  
اشتراء الثمن القليل بآيات الله وليس الحق بالباطل . وكتم العلم وقسوة القلب .  
واتباع خطوات الشيطان . والالتقاء باليد الى التهلكة . واتباع الصدقة بالمن  
والأذى . واتباع المتشابه واتخاذ الكافرين أولياء . وحب الحمد بما لم يفعل  
والحسد والترفع عن حكم الله والرضى بحكم الطاغوت . والوهن للأعداء .  
والغيابة ورمي البريء بالذنب وهو البهتان . ومشاقة الله والرسول . واتباع  
غير سبيل المؤمنين . والميل عن الصراط المستقيم والجهر بالسوء من القول .  
والتعاون على الإثم والعدوان . والحكم بغير ما أنزل الله والارتشاء على ابطال  
الأحكام . والأمر بالمنكر والنهي عن المعروف . ونسيان الله والنفاق وعبادة  
الله على حرف . والظن والتجسس والغبية والحلف الكاذبة وما أشبه ذلك  
من الأمور التي وردت مطلقة في الأمر والنهي لم يثوت فيها بحد محدود الا  
ان مجيئها في القرآن (١) على ضربين

أحدهما ان تأتي على العموم والاطلاق في كل شيء . وعلى كل حال لكن  
بحسب كل مقام وعلى ما تعطيه شواهد الأحوال في كل موضع لا على وزن  
واحد ولا حكم واحد ثم وكل ذلك الى نظر المكلف فيزن بميزان نظره  
ويتهدى لما هو اللائق والأحرى في كل تصرف آخذاً ما بين الأدلة الشرعية  
والمحاسن العادية كالعدل والاحسان والوفاء بالعهد . وابقاق غفو المال واشباه

(١) أى مثلاً والافقي السنة كذلك

ذلك الا ترى الى قوله في الحديث « ان الله كتب الاحسان على كل شيء فاذا قتلتم فاحسنوا القتلة » الحديث . الخ فقول الله تعالى ( ان الله يأمر بالعدل والاحسان ) ليس الاحسان فيه مأموراً به أمراً جازماً في كل شيء ولا غير جازم في كل شيء بل ينقسم بحسب المناطات . الا ترى ان احسان العبادات بتمام اركانها من باب الواجب . واحسانها بتمام آدابها من باب المندوب . ومنه احسان القتلة كما نبه عليه الحديث . واحسان الذبح انما هو مندوب لا واجب وقد يكون في الذبح من باب الواجب اذا كان هذا الاحسان راجعاً الى تنعيم الأركان والشروط . وكذلك العدل في عدم المشي بنعل واحدة ليس كالعدل في احكام الدماء والأموال وغيرها فلا يصح اذا اطلاق القول في قوله تعالى ( ان الله يأمر بالعدل والاحسان ) انه أمر ايجاباً أو أمر ندب حتى يفصل الأمر فيه . وذلك راجع الى نظر المجتهد تارة والى نظر المكلف وان كان مقلداً تارة أخرى بحسب ظهور المعنى وخفائه

والضرب الثاني ان تأتى في أقصى مراتبها ولذلك تجد الوعيد مقرّوناً بها في الغالب وتجد المأمور به منها اوصافاً لمن مدح الله من المؤمنين . والمنهي عنها اوصافاً لمن ذم الله من الكافرين . ويعين ذلك أيضاً اسباب التنزيل لمن استقر اهاف كان القرآن آت (١) بالغايات تنصيصاً عليها من حيث كان الحال والوقت يقتضى ذلك . ومنبه بها على ما هو دائر بين الطرفين حتى يكون الفعل (٢) ينظر . فيما بينهما بحسب ما دله دليل الشرع فيميز بين المراتب بحسب القرب والبعد من أحد الطرفين كي لا يسكن الى حالة هي مظنة الخوف لقربها من الطرف المذموم أو مظنة الرجاء لقربها من الطرف المحمود تريسة حكيم خبير . وقد روى في هذا المعنى عن أبي بكر الصديق في وصيته لعمر بن الخطاب عند موته حين قال له . ألم تر انه نزلت آية الرءاء مع آية الشدة . وآية الشدة مع (١) قوله الانسب آتياً بالنصب خبر كان الناقصة ونصب قوله ومنبه بده عطفاً عليه ويعد من جهة المعنى جمل كأن حرفاً للتشبيه ويدل لذلك ما يأتي عند قوله وأيضاً فن حيث كان القرآن آتياً بالطرفين الخ (٢) صوابه العقل بقاف معجمة قبلها عين مهملة

آية الرضاء • ليكون المؤمن راغباً راهباً فلا يرغب رغبة يتمنى فيها على الله ما ليس له • ولا يهرب رغبة يلقي فيها يده الى التهلكة • أو لم تر يا عمر ان الله ذكر أهل النار بسىء أعمالهم لانه رد عليهم ما كان لهم من حسن فاذا ذكرتهم قلت انى أخشى ان اكون منهم • وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم لانه تجاوز لهم عما كان لهم من سيء فاذا ذكرتهم قلت انى مقصر اين عملى من أعمالهم • هذا ما نقل وهو معنى ما تقدم فان صح فذاك والا فالمعنى صحيح يشهد له الاستقراء • وقد روى أو لم تر يا عمر ان الله ذكر أهل النار بسىء أعمالهم لانه رد عليهم ما كان لهم من حسن فيقول قائل انا خير منهم فيطمع • وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم لانه تجاوز لهم عما كان لهم من سيء فيقول قائل من أين أدرك درجتهم فيجهد • والمعنى على هذه الرواية صحيح أيضاً ينزل على المساق المذكور فاذا كان الطرفان المذكورين كان الخوف والرجاء جائلاً بين هاتين الأخيتين <sup>(١)</sup> المنصوصتين في محل مسكوت عنه لفظاً منبه عليه تحت نظر العقل ليأخذ كل على حسب اجتهاده ودقة نظره ويقع التوازن بحسب القرب من أحد الطرفين والبعد من الآخر • وأيضاً فمن حيث كان القرآن آتياً بالطرفين النائيين <sup>(٢)</sup> حسب اقتضاء المساق فانما أتى بهما في عبارات مطلقة تصدق على القليل والكثير فكما يدل المساق على ان المراد اقصى الحمود أو المذموم في ذلك الاطلاق كذلك قد يدل اللفظ على القليل والكثير من مقتضاء خيزن المؤمن اوصافه الحمودة فيخاف ويرجو • ويزن اوصافه المذمومة فيخاف أيضاً ويرجو مثال ذلك انه اذا نظر في قوله تعالى ( ان الله يأمر بالعدل والاحسان ) فوزن نفسه في ميزان العدل عالماً ان اقصى العدل الاقرار بالنعم لصاحبها وردھا اليه ثم شكره عليها • وهذا هو التسخول في الاعيان والعمل بشرائعه واخراج عن الكفر واطراح توابعه فان وجد نفسه متصفاً بذلك فهو يرجو

(١) تنبيه الأختية بنتج الحمزة وكسر الحاء وتشديد الياء وهي العروة تشد بها الدابة مثلية في الأرض وجمعها أخايا أو أخى مثدداً (٢) له الفاتيتين بدليل ما تقدم

ان يكون من أهله ويخاف ان لا يكون يبلغ في هذا المدى غايته لان العبد لا يقدر على توفية حق الربوبية في جميع افراد هذه الجملة فان نظر بالتفصيل فكذلك أيضاً فان العدل كما يطلب في الجملة يطلب في التفصيل كالعدل بين المخلوق ان كان حاكماً والعدل في أهله وولده ونفسه حتى العدل في البدء بالميامن<sup>(١)</sup> في لباس النعل ونحوه كما ان هذا جار في ضده وهو الظلم فان اعلاه الشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم . ثم في التفاصيل أمور كثيرة ادناها مثلاً البدء بالميامن وهكذا سائر الأوصاف وازدادها فلا يزال المؤمن في نظر واجتهاد في هذه الأمور حتى يلتقي الله وهو على ذلك فلاجل هذا قيل ان الأوامر والنواهي المتعلقة بالأمر المطلقة ليست على وزن واحد بل منها ما يكون من الفرائض أو من النوافل في المأمورات . ومنها ما يكون من المحرمات أو من المكروهات في المنهيات لكنها وكلت الى انظار المكلفين ليجتهدوا في نحو هذه الأمور كان الناس من السلف الصالح يتوقفون عن الجزم بالتحريم ويتخرجون عن ان يقولوا حلال أو حرام هكذا صراحاً بل كانوا يقولون في الشيء اذا سئلوا عنه لا أحب هذا . واكره هذا . ولم أكن لأفعل هذا . وما أشبهه . لانها أمور مطلقة في مدلولاتها غير محدودة في الشرع تحديداً يوقف عنده لا يتمدى . وقد قال تعالى ( ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب ) وقد جاء مما يعضد هذا الأصل زيادة على الاستقراء المقطوع به فيها قوله تعالى ( الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم ) الآية . فانها لما نزلت قال الصحابة واينالم يظلم فنزلت ( ان الشرك لظلم عظيم ) . وفي رواية لما نزلت هذه الآية شق ذلك على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا اينالم يلبس ايمانه بظلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ليس بذلك » الا تسمع الى قول لقمان ( ان الشرك لظلم عظيم ) وفي الصحيح « آية المنافق ثلاث اذا حدث كذب واذا



وعد اخلف واذا ائتمن خان » فقال ابن عباس وابن عمر وذكرنا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ما اهمهما من هذا الحديث فضحك عليه الصلاة والسلام « فقال مالكم ولهن انما خصصت بهن المنافقين اما قولي اذا حدث كذب فذلك فيما أنزل الله عليّ ( اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله ) الآية . أفأنتم كذلك قلنا لا قال لا عليكم أنتم من ذلك برآء واما قولي اذا وعد اخلف فذلك فيما أنزل الله عليّ ( ومنهم من هاهنا لئن آتانا من فضله لنصدقن ) الآيات الثلاث . أفأنتم كذلك قلنا لا قال لا عليكم أنتم من ذلك برآء . واما قولي اذا ائتمن خان فذلك فيما أنزل الله عليّ ( انا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال ) الآية . فكل انسان مؤتمن على دينه فالمؤمن يقتسل من الجنبات في السر والعلاينة ويصوم ويصلي في السر والعلاينة والمنافق لا يفعل ذلك أفأنتم كذلك قلنا لا قال لا عليكم أنتم من ذلك برآء » ومن تأمل الشريعة وجد من هذا ما يطمئن اليه قلبه في اعتماد هذا الأصل وبالله التوفيق

## المسألة السابعة

الأوامر والنواهي ضربان صريح وغير صريح . فاما الصريح فله نظران \* احدهما من حيث مجرده لا يعتبر فيه علة مصلحية وهذا نظر من يجري مع مجرد الصيغة مجرى التعبد المحض من غير تعليل فلا فرق عند صاحب هذا النظر بين أمر وأمر ولا بين نهى ونهى . كقوله ( اقيموا الصلاة ) مع قوله « اكفوا من العمل مالكم به طاقة »<sup>(١)</sup> وقوله ( فاسعوا الى ذكر الله ) مع قوله ( وذروا البيع ) وقوله « ولا تصوموا يوم النحر » مثلا مع قوله « لاتواصلوا » وما أشبه ذلك مما يفهم فيه التفرقة بين الأمرين . وهذا نحو ما في الصحيح « انه عليه الصلاة والسلام خرج على ابي بن كعب وهو يصلي فقال عليه الصلاة والسلام يا ابي فالتفت اليه ولم يجبه وصلى تخفف ثم انصرف فقال رسول الله صلى الله

(١) . هو من كلف بالأمر اذا أولمت به واجبته

عليه وسلم يا ابي ما منعك ان تحييني اذ دعوتك . فقال يا رسول الله كنت اصلي فقال افلم تجد فيم اوحى اليّ ( استجبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم ) قال بلى يا رسول ولا اعود ان شاء الله » وهو في البخاري عن ابي سعيد بن المولى وانه صاحب القصة فهذا منه عليه الصلاة والسلام اشارة الى النظر لمجرد الأمر وان كان ثم معارض . وفي ابي داود ان ابن مسعود جاء يوم الجمعة والنبي صلى الله عليه وسلم يخطب فسمعه يقول « اجلسوا » فجلس بباب المسجد فرآه النبي صلى الله عليه وسلم فقال له « تعال يا عبد الله » وسمع عبد الله ابن رواحة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بالطريق يقول اجلسوا فجلس بالطريق فمر به عليه الصلاة والسلام فقال « ما شأنك فقال سمعتك تقول اجلسوا فقال له زادك الله طاعة » وفي البخاري قال عليه الصلاة والسلام يوم الاحزاب « لا يصل احد العصر الا في بني قريظة فادركهم وقت العصر في الطريق فقال بعضهم لا نصلى حتى تأتينا وقال بعضهم بل نصلى ولم يرد منا ذلك فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنف واحدة من الطائفتين » وكثير من الناس فسحوا البيع الواقع في وقت النداء لمجرد قوله تعالى ( وذرؤا البيع ) وهذا وجه من الاعتبار يمكن الانصراف اليه . والقول به عاما وان كان غيره ارجح منه وله مجال في النظر منفسح فن وجوه ان يقال لا يخلو ان نعتبر في الأوامر والنواهي المصالح اولا فان لم نعتبرها فذلك احرى في الوقوف مع مجردها وان اعتبرناها فلم يحصل لنا من معقولها أمر يتحصل عندنا دون اعتبار الأوامر والنواهي . فان المصلحة وان علمناها على الجملة فنحن جاهلون بها على التفصيل فقد علمنا ان حد الزنى مثلا لمعنى الزجر بكونه في المحسن الرجم دون ضرب العنق أو الجلد الى الموت أو الى عدد معلوم أو السجن أو الصوم أو بذل مال كالكفارات . وفي غير المحسن جلد مائة وتربط عام دون الرجم أو القتل أو زيادة عدد الجلد على المائة أو نقصانه عنها الى غير ذلك من وجوه الزجر الممكنة في العقل هذا كله لم تقف على تحقيق المصلحة فيما حد فيه على

الخصوص دون غيره . وإذا لم نعقل ذلك ولا يمكن ذلك للعقول دل على انه فيما حد من ذلك مصلحة لا نعلمها . وهكذا يجري الحكم في سائر ما يعقل .  
معناه . أما التعبدات فهي اخرى بذلك فلم يبق لنا اذا وَزَرَ<sup>(١)</sup> دون الوقوف مع مجرد الأمر والنواهي . وكثيراً ما يظهر لنا بياديء الرأي للأمر أو النهي معنى مصلحي ويكون في نفس الأمر بخلاف ذلك بينه نص آخر يعارضه فلا بد من الرجوع الى ذلك النص دون اعتبار ذلك المعنى . وأيضاً فقد مر في كتاب المقاصد ان كل أمر ونهي لا بد فيه من معنى تعبدي وإذا ثبت هذا لم يكن لاهماله سبيل فكل معنى يؤدي الى عدم اعتبار مجرد الأمر والنهي لاسبيل الى الرجوع اليه فاذا المعنى المفهوم للأمر والنهي ان كره عليه بالاهمال فلا سبيل اليه والا فالخاصل الرجوع الى الأمر والنهي دون فآل الأمر في التولية باعتبار المصالح انه لاسبيل الى اعتبارها مع الأمر والنهي وهو المطلوب

ولا يقال ان عدم الالتفات الى المعاني اعراض عن مقاصد الشارع المعلومة كما في قول القائل لا يجوز الوضوء بالماء الذي بال فيه الانسان فان كان قد نال في اناء ثم صبه في الماء جاز الوضوء به \* لانا نقول هذا أيضاً معارض بما يضافه في الطرف الآخر في تتبع المعاني مع الفاء الصيغ كما قيل في قوله عليه الصلاة والسلام في اربعين شاة شاة المعنى قيمة شاة لان المقصود شد الخلة \* وذلك حاصل بقيمة الشاة فجعل الموجود معدوما والمعدوم موجوداً . وادى ذلك الى ان لا تكون الشاة واجبة وهو عين المخالفة واشباه ذلك من اوجبه المخالفة الناشئة عن تتبع المعاني وإذا كانت المعاني غير معتبرة باطلاق وانما تعتبر من حيث هي مقصود الصيغ فاتباع انفس الصيغ التي هي الأصل واجب لانها مع المعاني كالأصل مع الفرع . ولا يصح اتباع الفرع مع الفاء الأصل .  
ويكفي من التنبيه على رجحان هذا النحو ما ذكر

والثاني من النظرين هو من حيث يفهم من الأمر والنواهي قصد شرعي

بحسب الاستقراء وما يقتضيه من القرائن الحالية أو المقالية الدالة على أعيان المصالح في المأمورات والمفاسد في المنهيات فإن المفهوم من قوله ( اقيموا الصلاة ) المحافظة عليها والادامة لها . ومن قوله « اكلتوا من العمل ما لكم به طاقة » الفرق بالمكلف خوف العنت أو الانقطاع لا ان المقصود نفس التقليل من العبادة أو ترك الدوام على التوجه لله . وكذلك قوله ( فاسعوا الى ذكر الله ) مقصوده الحفظ على اقامة الجمعة وعدم التفريط فيها لا الأمر بالسعي اليها فقط . وقوله ( وذروا البيع ) جار مجرى التوكيد لذلك بالنهي عن ملابسة الشاغل عن السعي لا ان المقصود النهي عن البيع مطلقاً في ذلك الوقت على حد النهي عن بيع الفرر أو بيع الربا أو نحوها . وكذلك اذا قال لا تصوموا يوم النحر المفهوم منه مثلاً قصد الشارع الى ترك ايقاع الصوم فيه خصوصاً . ومن قوله لا تواصلوا أو قوله . لا تصوموا الدهر الفرق بالمكلف ان لا يدخل فيما لا يحصى ولا يدوم عليه . ولذلك كان عليه الصلاة والسلام واصل ويسرد الصوم<sup>(١)</sup> كان يصوم حتى يقال لا يقطروا ويفطروا حتى يقال لا يصوم وواصل عليه الصلاة والسلام وواصل السلف الصالح مع علمهم بالنهي تحقفاً بان مغزى النهي الرفق والرحمة لا ان مقصود النهي عدم ايقاع الصوم ولا تقليله وكذلك سائر الأوامر والنواهي التي مغزاها راجع الى هذا المعنى كما انه قد يفهم من مغزى الأمر والنهي الاباحة وان كانت الصيغة لا تقتضي بوضعها الأصل ذلك . كقوله تعالى (واذا حللتم فاصطادوا) \* (فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض) اذ علم قطعاً ان مقصود الشارع ليس ملابسة الاصطياد عند الاحلال ولا الانتشار عند انتضاء الصلاة وانما مقصوده ان سبب المنع من هذه الأشياء قد زال وهو انتضاء الصلاة<sup>(٢)</sup> وزوال حكم الاحرام فهذا النظر يعضده الاستقراء أيضاً . وقد مر منه امثلة . وأيضاً فقد قام الدليل على اعتبار

(١) أي يواليه ويتابعه تعلماً للأمة كيف يجاهد نفسها وتصر عند صدمات الشدائد

(٢) أي السبب بوصف الزوال هو انتضاء الصلاة وزوال حكم الاحرام والا قالوا لاحرام والصلاة ما البيان المانان

المصالح شرعا وان الأوامر والنواهي مشتملة عليها فلو تركنا اعتبارها على الإطلاق لكننا قد خالفنا الشارع من حيث قصدنا موافقته . فان القرض ان هذا الأمر وقع لهذه المصاحبة فاذا الغينا النظر فيها في التكليف بمقتضى الأمر كنا قد اعملنا في الدخول تحت حكم الأمر ما اعتبره الشارع فيه فيوشك ان نخالفه في بعض موارد ذلك الأمر . وذلك ان الوصال وسرد الصيام قد جاء النهي عنه وقد واصل عليه الصلاة والسلام باصحابه حين نهام فلم ينتهوا وفي هذا امر ان اخذنا بظاهر النهي \* احدهما انه نهام فلم ينتهوا فلو كان المقصود من النهي ظاهره لكانوا قد طأندوا نهيه بالخاتمة مشافهة . وقابلوه بالمصيان صراحة . وفي القول بهذا ما فيه \* والاخر انه واصل بهم حين لم يمتثلوا نهيه ولو كان النهي علي ظاهره لكان تناقضا وحاشي لله من ذلك . وانما كان ذلك النهي للرفق بهم خاصة وابقاء عليهم فلما لم يسامحوا أنفسهم بالراحة وطلبوا فضيلة احتمال التعب في مرضاة الله أراد عليه الصلاة والسلام ان يريهم بالأكمل ما نهام لأجله . وهو دخول المشقة حتى يعلموا ان نهيه عليه الصلاة والسلام هو الرفق بهم والأخلق بالضعفاء الذين لا يصبرون على احتمال اللاأواء (١) في مرضاة ربهم . وأيضا فان النهي عليه الصلاة والسلام نهى عن أشياء وأمر بأشياء واطاق القول فيها ادلاقا ليحملها المكلف في نفسه : وفي غيره على التوسط لا على مقتضى الإطلاق الذي يقتضيه لفظ الأمر والنهي . فجاء الأمر بمكارم الأخلاق وسائر الأمور المطلقة والنهي عن مساوي الأخلاق وسائر المناهي المطلقة . وقد تقدم ان المكلف جعل له النظر فيها بحسب ما يقتضيه حاله ومنته . ومثل ذلك لا يتأتى مع الحمل على الظاهر مجردا من الالتفات الى المعاني وقد نهى عليه الصلاة والسلام عن بيع الغرر . وذكر منه أشياء

(١) أي المشقة والشدة (٢) هي بضم الميم للقوة وخس بعضهم بها قوة القلب

كبيع الثمرة قبل ان يزهي<sup>(١)</sup> ويبيع جبل الحبله والحصاة<sup>(٢)</sup> وغيرها. واذا اخذنا: بمقتضى مجرد الصيغة امتنع علينا بيع كثير مما هو جائز بيعه وشراؤه كبيع الجوز واللوز والقسطل<sup>(٣)</sup> في قشرها ويبيع الخشبة • والمغيبات في الأرض • والمقاني كلها بل كان يمتنع كل ما فيه وجه مغيب كالديار والخوانيت المغيبة. الأسس والأقناض<sup>(٤)</sup> وما اشبه ذلك مما لا يحصى ولم يأت فيه نص بالجواز. ومثل هذا لا يصح فيه القول بالمنع اصلاً لان الغرر المنهي عنه محمول على ما هو معدود عند العقلاء غرراً متردداً بين السلامة والمغيب فهو مما خص بالمعنى المصلحة ولا يتبع فيه اللفظ بمجرد • وأيضاً فالأمر والنواهي من جهة اللفظ على تساوي دلالة الاقتضاء والتفرقة بين ما هو منها واجب وأوجب. وما هو نهى تحريم أو كراهة لا تعلم من النصوص وان علم منها بعض فالأكثر منها غير معلوم وما حصل لنا الفرق بينها الا باتباع المعاني والنظر الى المصالح. وفي أي مرتبة تقع وبالاستقراء المعنوي ولم نستند فيه لمجرد الصيغة والالزام. في الأمر ان لا يكون في الشريعة الا على قسم واحد لا على أقسام متعددة • والنهي كذلك أيضاً • بل تقول كلام العرب على الاطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ والا صار ضحكة وهزء<sup>(٥)</sup> الا ترى الى قولهم فلان

(١) هي مضارع أزهى الثبت يزهي اذا احمر أو اصفر ويقال زها الثبت يزها اذا ثبت ثمره. وقيل هما بمعنى الاحمرار والاصفرار قال أبو الخطاب لا يقال للنخل الا يزهي ولا يقال فيه يزهو وفي رواية ابن عمر « نهى عن بيع النخل حتى يزهي » وروي عن أنس بن مالك انه عليه السلام « نهى عن بيع الثمر حتى يزهو » أي يجر أو يصفر

(٢) في الحديث نهى عن بيع الحصاة وهو أن يقول المشتري أو البائع اذا نبتت الحصاة اليك. فقد وجب البيع وقيل هو أن يقول بمتك من السلعة ما تقع عليه حصاتك اذار ميتها أو بعتك من الارض الي حيث تنتهي حصاتك والكل فاسد من بيع الجاهلية وغرر لما فيها من الجهالة

(٣) في التذكرة هو عند أهل مضر اسم لثبت المسى شاه بلوط وهو المعروف الآن بأبي فروة اه (٤) جمع قض بكرة النون وهو اسم البناء المنقوض اذا هدم وفي الاستعمال هنا توسع لا يمتضي

(٥) في اللسان رجل ضحكة باللسكين يضحك منه وعن الليث الضحكة بفتح الحاء الرجل الكثير الضحك. يعاب عليه اه ورجل هزأة باللسكين يهزأ به وقيل يهزأ منه اه

أسد أو حمار أو عظيم الرماد أو جبان الكلب • وفلانة بعيدة مهوي القرط (١) • وما لا ينحصر من الأمثلة لو اعتبر اللفظ بمجرد لم يكن له معنى معقول فلهذا ظنك بكلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم • وعلى هذا المساق يجري التفريق بين البول في الماء الدائم وصبه من الماء فيه

وقد حكى امام الحرمين عن ابن سريج انه ناظر ابا بكر بن داود الاصبهاني في القول بالظاهر فقال له ابن سريج أنت تلتزم الظواهر • وقد قال تعالى ( فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ) فأتقول فيمن يعمل مثقال ذرة فيقال عجباً الذرّتان • ذرة وذرة • فقال ابن سريج فلو حمل مثقال ذرة ونصف فتبلىد وانقطع • وقد نقل عياض عن بعض العلماء ان مذهب داود بدعة ظهرت بعد المائتين • وهذا وان كان تقالياً في رد العمل بالظاهر فالعمل بالظواهر أيضاً على تتبع وتغال بعيد عن مقصود الشارع كما ان اهمالها اسراف أيضاً كما تقدم في آخر كتاب المقاصد • وسيذكر بعد ان شاء الله تعالى

( فصل ) فاذا ثبت هذا وعمل العامل على مقتضى المفهوم من علة الأمر والنهي فهو جار على السنن القويم موافق لقصد الشارع في ورده وصدره • ولذلك أخذ السلف الصالح انفسهم بالاجتهاد في العبادة والتجري في الأخذ بالميزان وقهروها تحت مشقات التعبد فانهم فهموا ان الأمر والنواهي وارادة مقصودة من جهة الأمر والنهي ( لينظر كيف يعملون ) \* ( وليلوكم أيكم أحسن عملاً ) لكن لما كان المكلف ضعيفاً في نفسه ضعيفاً في عزمه • ضعيفاً في صبره عذره ربه الذي علمه كذلك وخلق له عليه • فجعل له من جهة ضعفه رفقا يستند اليه في الدخول في الأعمال • وأدخل في قلبه حب الطاعة وقواه عليها وكان معه عند صبره على بعض الزامع المشوشة (٢) والخواطر

(١) بضم فسكون نوع من الحلي يلقى في الأذن يعرف بالحق ويقال له لغة أيضاً الشنف بفتح فسكون..

(٢) في اللسان قال الجوهرى التشويش التخليط وقال ابو منصور لا أصل له في العربية..

وانما هو من كلام المولدين واسمه التهويش وهو التخليط

«المشقة»<sup>(١)</sup> وكان من جملة الرفق به ان جعل له مجالا في رفع الحرج عند صدماته . وتهيئة له في أول العمل بالتخفيف استقبالا بذلك ثقل المداومة حتى لا يصعب عليه البقاء فيه والاستمرار عليه . فاذا داخل العبد حب الخير وانفتح له يسر المشقة صار الثقل عليه خفيفا فتوخى مطلق الأمر بالعبادة بقوله ( وتبتل اليه . تبتيلا ) \* ( وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ) فكان المشقة وضدها اضافيان لاحقيقيان كما تقدم في مسائل الرخص . فالأمر متوجه وكل احد فقيه نفسه . فاذا كان الأمر والنهي المراد بهما الرفق والتوسعة على العبد اشتركت الرخص منهما في هذا القصد فكان الأمر والنهي في العزائم مقصودا ان يمثل على الجملة . وفي الرفق راجعا الى جهة العبد اذا اختار مقتضى الرفق فمثل الرخصة واذا اختار خلافه فعلى مقتضى العزيمة التي اقتضاها قوله ( وتبتل اليه . تبتيلا ) واشباهه

( فصل ) وأما الأوامر والنواهي غير الصريحة فضرور \* احدها ما جاء مجيء الاخبار عن تقرير الحكم كقوله تعالى ( كتب عليكم الصيام ) \* ( والوالدات يرضعن أولادهن ) \* ( ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا ) \* ( فكفارته اطعام عشرة مساكين ) واشباه ذلك مما فيه معنى الأمر فهذا ظاهر الحكم وهو جار مجرى الصريح من الأمر والنهي \* والثاني ما جاء مجيء مدحه او مدح فاعله في الأمر او ذمه أو ذم فاعله في النواهي . وترتيب الثواب على الفعل في الأوامر . وترتيب العقاب في النواهي او الاخبار بمحبة الله في الأوامر والبغض والكراهية او عدم الحب في النواهي . وأمثلة هذا الضرب ظاهرة كقوله ( والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصديقون ) وقوله ( بل انتم قوم مسرفون ) وقوله ( ومن يطع الله ورسوله ندخله جنات ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده ندخله نارا ) وقوله ( والله يحب المحسنين ) وقوله ( انه لا يحب المسرفين ) \* ( ولا يرضى لعباده الكفر ) \* ( وان تشكروا يرضه )

(١) أى الموقعة في الشغب يسكون النين وهو الفتنة والعامة تمنعها



لكم) ومأشبه ذلك فان هذه الأشياء دالة على طلب الفعل في المحمود وطلب  
الترك في المذموم من غير اشكال \* والثالث ما يتوقف عليه المطلوب كالمفروض ..  
في مسألة مالا يتم الواجب الا به . وفي مسألة الأمر بالشئ هل هو نهى عن  
ضده وكون المباح مأموراً به بناء على قول الكعبي ومأشبه ذلك من الأوامر  
والنواهي التي هي لزومية للأعمال لا مقصودة لأنفسها . وقد اختلف الناس  
فيها وفي اعتبارها وذلك مذکور في الأصول . ولكن اذا بنينا على اعتبارها  
فعلى القصد الثاني لا على القصد الأول . بل هي اضعف في الاعتبار من  
الأوامر والنواهي الصريحة التبية كقوله (وذروا البيع) لان رتبة الصريح  
ليست كرتبة الضمني في الاعتبار أصلاً . وقد مر في كتاب المقاصد أن المقاصد  
الشرعية ضربان . مقاصد اصلية ومقاصد تابعة . فهذا القسم في الأوامر  
والنواهي مستمد من ذلك وفي الفرق بينهما فقه كثير . ولا بد من ذكر مسألة  
تقررها في فصل تبيين ذلك حتى تتخذ دستوراً لأمثالها في فقه الشريعة بحول الله  
(فصل) الغصب عند الفقهاء هو التعدى على الرقاب والتعدى مختص  
بالتعدى على المنافع دون الرقاب . فاذا قصد الغاصب تملك رقبة المغموص فهو  
منهى عن ذلك آثم فيما فعل من جهة ما قصد وهو لم يقصد الا الرقبة فكان  
النهي أولاً عن الاستيلاء على الرقبة وأما التعدى على المنافع فالقصد  
فيه تملك المنافع دون الرقبة فهو منهى عن ذلك الانتفاع من جهة ما  
قصد وهو لم يقصد الا المنافع لكن كل واحد منهما يلزمه الآخر بالحكم  
التبعية وبالقصد الثاني لا بالقصد الأول . فاذا كان غاصباً فهو ضامن للرقاب  
لا للمنافع وانما يضمن قيمة الرقبة يوم الغصب لا بارتفاع القيم . لان الانتفاع  
تابع فاذا كان تابعاً صار النهي عن الانتفاع تابعاً للنهي عن الاستيلاء على  
الرقبة فلذلك لا يضمن قيمة المنافع الا على قول بعض العلماء بناء على  
ان المنافع مشاركة في القصد الاول . والأظهر أن لا ضمان عليه لعموم قوله .

عليه الصلاة والسلام «الخراج بالضمان»<sup>(١)</sup> وسبب ذلك ما ذكر من أن النهي عن الانتفاع غير مقصود لنفسه بل هو تابع للنهي عن الغصب وإنما هو شبهه بالبيع وقت النداء . فإذا كان البيع مع التصريح بالنهي صحيحاً عند جماعة من العلماء لكونه غير مقصود في نفسه فأولى أن يصح مع النهي الضمني . وهذا البحث جار في مسألة ما لا يتم الواجب إلا به هل هو واجب أم لا . فإن قلنا غير واجب فلا إشكال . وإن قلنا واجب فليس وجوبه مقصوداً في نفسه . وكذلك مسألة الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده والنهي عن الشيء هل هو أمر بإحده اضداده فإن قلنا بذلك فليس بمقصود لنفسه فلا يكون للأمر والنهي حكم منحتم إلا عند فرضه مقصوداً بالقصد الأول وليس كذلك . أما إذا كان متعدياً فضمانه ضمان التعدي لا ضمان الغصب فإن الرقبة تابعة فإذا كان كذلك صار النهي عن امساك الرقبة تابعاً للنهي عن الاستيلاء على المنافع فلذلك يضمن برفع القيم مطلقاً ويضمن ما قل وما كثر . وأما ضمان الرقبة في التعدي فعند التلف خاصة من حيث كان تلفها عائداً على المنافع بالتلف بخلاف الغصب في هذه الأشياء ولو كان أمرهما واحداً لما فرق بينهما مالك ولا غيره . قال مالك في الغاصب والسارق إذا حبس المفصوب أو المسروق عن أسواقه ومنافعه ثم رده بحاله لم يكن لربه أن يضمنه وإن كان مستعيراً أو متكاريماً ضمن قيمته . وهذا التفريع إنما هو على المشهور في مذهب مالك وأصحابه . وإذا بنا على غيره فالأخذ آخر والأصل المبني عليه ثابت فالقائل باستواء البابين ينبغي قوله على ما أخذ . منها القاعدة التي يذكره أهل المذهب . وهي هل الدوام كالا ابتداء . فإن قلنا ليس الدوام كالا ابتداء

(١) الخراج غلة البلد والامة قال ابن الاثير في تفسير الحديث يريد بالخراج ما يحصل من غلة الدين للبتاعة عبداً كان أو امة أو ملكاً وذلك إذا يشتريه فيستغله زماناً ثم يشر فيه على عيب قديم فله رد الدين المبيع . وأخذ الثمن ويكون للمشتري ما استغله لأن المبيع لو كان تلف في يده لكان من ضمانه ولم يكن على البائض شيء . وباء الضمان متعلقة بمحذوف تقديره الخراج مستحق بالضمان أي بسببه له ولا يبي عيب وغيره من أهل العلم ما يشبه هذا

فذلك جار على المشهور في الغصب فالضمان يوم الغصب والمنافع تابعة . وإن قلنا انه كالاتداء فالغاصب في كل حين كالمبتدئ للغصب فهو ضامن في كل وقت ضمناً جديداً فيجب أن يضمن المغصوب بارتفاع القيم كما قال ابن وهب . وأشهب وعبد الملك . قال ابن شعبان لأن عليه أن يرده في كل وقت ومتي لم يرده كان كغصبه حينئذ . ومنها القاعدة المتقررة وهي أن الأعيان لا يملكها في الحقيقة إلا باريها تعالى وإنما للعبد منها المنافع . وإذا كان كذلك فهل القصد إلى ملك الرقاب منصرف إلى ملك المنافع أم لا . فإن قلنا هو منصرف إليها إذا أعيان الرقاب لا منفعة فيها من حيث هي أعيان بل من حيث اشتغالها على المنافع المقصودة فهذا مقتضى قول من لم يفرق بين الغصب والتعدي في ضمان المنافع . وإن قلنا ليس بمنصرف فهو مقتضى التفرقة . ومنها أن الغاصب إذا قصد تملك الرقبة فهل يتقرر له عليها شبهة ملك بسبب ضمانه لها أم لا . فإن قلنا انه يتقرر عليها شبهة ملك كالذي في أيدي الكفار من أموال المسلمين كان داخل تحت قوله عليه الصلاة والسلام «الخراج بالضمان» فكانت كل غلة وثمن يعلو ويسفل أو حادث يحدث للغاصب وعليه بمقتضى الضمان كالاستحقاق والبيوع الفاسدة . وإن قلنا انه لا يتقرر له عليها شبهة ملك بل المغصوب على ملك صاحبه فكل ما يحدث من غلة ومنفعة فعلى ملكه فهي له فلا بد للغاصب من غرمها لأنه قد غصبها أيضاً . وأما ما يحدث من نقص فعلى الغاصب بعدائه<sup>(١)</sup> لأن نقص الشيء المغصوب اتلاف لبعض ذاته فيضمنه كما يضمن المتعدي على المنافع لأن قيام الذات من جملة المنافع هذا أيضاً مما يصح أن يبنى عليه الخلاف . ومنها أن يقال هل المغصوب إذا رد بحاله إلى يد صاحبه يعد كالتعدي فيه لأن الصورة فيهما معا واحدة ولا أثر لقصد الغصب إذا كان الغاصب قد رد ما غصب استرواحاً من قاعدة مالك في اعتبار الأفعال دون النظر إلى المقاصد . والثالث الوسائط أم لا يعد كذلك . فالذي يشير إليه

(١) بفتح الهمزة مصدر عدا أي ظم

قول مالك هنا ان القصد اثرًا • وظاهر كلام ابن القاسم ان لا اثر له • ولذلك لما قال مالك في الغاصب أو السارق اذا حبس الشيء المأخوذ عن اسواقه ثم رده بحاله لم يكن لربه ان يضمنه وان كان مستعيراً أو متكارياً ضمن قيمته • قال ابن القاسم لولا ما قاله مالك لجعلت على السارق مثل ما جعل على المتكاري • فهذه أوجه يمكن اجراء الخلاف في مذهب مالك وغيره عليها مع بقاء القاعدة المتقدمة على حالها • وهى ان ما كان من الأوامر أو النواهي بالقصد الأول فحكمه منتهى بخلاف ما كان منه بالقصد الثانى فاذا نظر في هذه الوجوه بالقاعدة المذكورة ظهر وجه الخلاف • وربما خرجت عن ذلك أشياء ترجع الى الاستحسان ولا تنقض اصل القاعدة والله أعلم • واعلم ان مسألة الصلاة في الدار المنصوبة اذا عارضت على هذا الأصل تبين منه وجه صحة مذهب الجمهور القائلين بعدم بطلانها • ووجه مذهب ابن حنبل واصبغ وسائر القائلين ببطلانها • وقد اذكرت هذه المسألة مسألة اخرى ترجع الى هذا المعنى وهى

## المسألة الثامنة

الأمر والنهي اذا تواردا على متلازمين فكان احدهما مأموراً به والآخر منهيًا عنه عند فرض الاتفراد وكان احدهما في حكم التبع للآخر وجوداً أو عدماً فان المعتبر من الاقضاء ما انصرف الى جهة المتبوع • وأماما انصرف الى جهة التابع فلهى وساقط الاعتبار شرعاً • والدليل على ذلك امور • احدها ما تقدم تقريره في المسألة قبلها هذا <sup>(١)</sup> وان كان الأمر والنهي هنالك غير صريح وهنا صريح فلا فرق بينهما اذا ثبت حكم التبعية • ولذلك نقول ان القائل ببطلان البيع وقت النداء لم يبن على كون النهى تبعياً وانما بنى البطلان على كونه مقصوداً

(١) كلمة هذا هنا للفصل بين الكلامين وهى تقع قليلا في كلام المؤلفين

والثاني انه لا يخلو اذا تواردا على المتلازمين اما ان يردا معا عليهما أو لا يردا البتة . أو يرد احدهما دون الآخر . والأول غير صحيح اذ قد فرضناهما متلازمين فلا يمكن الامتثال في التلبس بهما لاجتماع الأمر والنهي فن حيث اخذ في العمل صادمه النهى عنه . ومن حيث ركه صادمه الأمر فيؤدي الى اجتماع الأمر والنهي على المكلف فعل أو <sup>(١)</sup> ترك وهو تكليف بما لا يطاق وهو غير واقع فما ادى اليه غير صحيح . والثاني كذلك أيضا . لان الفرض ان الطليين توجهها فلا يمكن ارتفاعهما معا فلم يبق الا ان يتوجه احدهما دون الثاني وقد فرضنا أحدهما متبوعاً وهو المقصود أولاً والأخر تابعاً وهو المقصود ثانياً . فتمين توجه ما تعلق بالمتبوع دون ما تعلق بالتابع ولا يصح العكس لانه خلاف المعقول

والثالث الاستقراء من الشريعة كالمقد على الأصول مع منافعها وغلاتها . والمقد على الرقاب مع منافعها وغلاتها فان كل واحد منهما بما يقصد في نفسه فللإنسان ان يملك الرقاب ويتبعها منافعها . وله أيضاً أن يملك انفس المنافع خاصة وتتبعها الرقاب من جهة استيفاء المنافع . ويصح القصد الى كل واحد منهما . فمثل هذه الأمثلة يتبين فيها وجه التبعية بصور لا خلاف فيها . وذلك ان العقد في شراء الدار او الفدان <sup>(٢)</sup> أو الجنة <sup>(٣)</sup> أو العبد أو الدابة أو الثوب وأشياء ذلك جائز بلا خلاف وهو عقد على الرقاب لا على المنافع التابعة لها . لان المنافع قد تكون موجودة والغالب أن تكون وقت العقد معدومة . واذا كانت معدومة امتنع العقد عليها للجهل بها من كل جهة ومن كل طريق اذ لا يدري مقدارها ولا صفتها ولا مدتها ولا غير ذلك بل لا يدري هل توجد من أصل أم لا فلا يسمح العقد عليها على فرض انقراضها فلنهي عن بيع الفرر والمجهول . بل العقد على الا بضاع لمنافعها جائز . ولو

(١) الأنسب المطف بالواو (٢) في اللسان الفدان بتشديد الدال المزروعة اه  
(٣) أي البستان والحديقة وقيل لا تكون الجنة في كلام العرب الا وفيها نخل وعينقالم يكن فيها ذلك وكانت ذات شجر فيها حديقة وليست بجنة

ألقدر العقد على منفعة البضع لا متنع مطلقا ان كان وطئا . ولا متنع فيما سوى  
البعض أيضاً الا بضابط يخرج المعقود عليه من الجهل الى العلم كالخدمة والضئعة  
وسائر منافع الرقاب المعقود عليها على الاقتراد . والعكس كذلك ايضاً .  
ككنافع الأحرار يجوز العقد عليها في الاجارات على الجملة باتفاق . ولا يجوز  
العقد على الرقاب باتفاق ومع ذلك فالعقد على المنافع فيه يستتبع العقد على  
الرقبة . اذ الحر محجور عليه زمن استيفاء المنفعة من رقبته بسبب العقد .  
وذلك اثر كون الرقبة معقوداً عليها لكن بالقصد الثاني وهذا المعنى أوضح  
من أن يستدل عليه . وهو على الجملة يعطي أن التوايع مع المتبوعات لا يتعلق  
بها من حيث هي توايع امر ولا نهى وانما يتعلق بها الأمر والنهي اذا قصدت  
ابتداء وهي اذ ذاك متبوعة لا تابعة

فان قيل هذا مشكل بامور \* أحدها أن العلماء . قالوا ان الرقاب وبالجملة  
الذوات لا يملكها الا الله تعالى وانما المقصود في التملك شرطا منافع الرقاب  
لان المنافع هي التي تعود على العباد بالمصالح لا اتقس الذوات . فذات الأرض  
او الدار أو الثوب أو الدرهم مثلا لا تقع فيها ولا ضرر من حيث هي  
ذوات وانما يحصل المقصود بها من حيث ان الأرض تزدرع مثلا والدار تسكن  
او الثوب يلبس والدرهم يشتري به ما يعود عليه بالمنفعة فهذا ظاهر حسبما  
فصوا عليه . واذا كان كذلك فالعقد أولا وانما وقع على المنافع خاصة والرقاب  
لا تدخل تحت الملك فلا تابع ولا متبوع واذا لم يتصور فيما تقدم وأشباهه  
تابع ومتبوع بطل . فكل ما فرض من المسائل خارج عن تمثيل الأصل المستدل  
عليه فلا بد من اثباته أولا واقعا في الشريعة ثم الاستدلال عليه ثانيا

والثاني ان سلمنا ان الذوات هي المعقود عليها فالمنافع هي المقصود .  
اولا منها لما تقدم من ان الذوات لا تقع فيها ولا ضرر من حيث هي ذوات  
رخصار المقصود أولا هي المنافع وحين كانت المنافع لا تحصل على الجملة الا عند  
تحصيل الذوات سمي العقلاء في تحصيلها . فالتابع اذا في القصد هي الذوات

«والمبتوع هو المنافع فاقترض هذا بحكم ما تحصل أولاً أن تكون الدوات مع المنافع في حكم المعلوم وذلك باطل اذ لا تكون ذات الحر تابعة للحكم منافعها باتفاق . بل لا تكون الاجارة ولا الكراء في شيء يتبعه ذات ذلك الشيء . فاكتراء الدار يملك منفعتها ولا يتبعه ملك الرقبة . وكذلك كل مستأجر من أرض أو حيوان أو عرض أو غير ذلك . فهذا اصل منخرم ان كان مبنيّاً على أمثال هذه الأمثلة

والثالث انا وجدنا الشارع نص على خلاف ذلك فانه قال « من باع نخلاً . قد أبرت <sup>(١)</sup> فثمرها للبائع الا ان يشترطها المبتاع » وقال « من باع عبداً وله مال . قاله لسيده الا ان يشترطه المبتاع » فهذان حديثان لم يجعلوا المنفعة للمبتاع بنفس العقد مع أنها عندكم تابعة للأصول كسائر منافع الأعيان بل جعل فيها التابع للبائع ولا يكون كذلك الا عند انفصال الثمرة عن الأصل حكماً وهو يعطى في الشرع انفصال التابع من المبتوع وهو معارض لما تقدم فلا يكون صحيحاً \* والرابع ان المنافع مقصودة بلا خلاف بين العقلاء وأرباب العوائد . وان فرض الأصل مقصوداً فكلاهما مقصود ولذلك زاد في ثمن الأصل بحسب زيادة المنافع وينقص منها <sup>(٢)</sup> بحسب نقصانها . واذا ثبت هذا فكيف تكون المنافع ملغاة وهي مشنونة معتد بها في اصل العقد مقصودة فهذا يقتضي القصد اليها وعدم القصد اليها معاً وهو محال

ولا يقال ان القصد اليها عاوى وعدم القصد اليها شرعي فافصلا فلا تنافض \* لانا نقول كون الشارع غير قاصد لها في الحكم مبني على عدم القصد اليها عرفاً وطاعة لان من أصول الشرع اجراء الأحكام على العوائد . ومن أصوله مراعاة المصالح ومقاصد المكلفين فيها اعني في غير العبادات المحضة . واذا تقرر أن مصالح الأصول هي المنافع وان المنافع مقصودة عادة وعرفاً . فثبت أن حكم الشارع بحسب ذلك . وقد قلتم إن المنافع ملغاة شرعاً

(١) بضم أوله وكسر الباء المشددة أى اصلحت وألحقت (٢) الأنسب منه أى من الأصل

مع الأصول فهي اذا ملغاة في عادات العقلاء لكن تقرر انها مقصودة في عادات العقلاء هذا خلف محال

فالجواب عن الاول ان ما اصوله صحيح ولا يقدح في مقصودنا لان الصفات (١) أيضاً والأفعال ليس للعبد فيها ملك حقيقي الا مثل ماله في الصفات والنوات فكما تضاف الأفعال الى العباد كذلك تضاف اليهم الصفات والنوات ولا فرق بينهما الا أن من الأفعال ما هو لنا مكتسب وليس من الصفات والنوات شيء مكتسب لنا . وما اضيف لنا من الأفعال كسبا فاعما هي أسباب المسببات هي انفس المنافع والمضار أو طريق اليها ومن جهتها كلفنا في الأسباب بالأمر والنهي . وأما انفس المسببات من حيث هي مسببات فمخلوقة لله تعالى حسبما تقرر في كتاب الأحكام فكما يجوز اضافة المنافع والمضار اليها وان كانت غير داخله تحت قدرتنا كذلك النوات يصح اضافتها اليها على ما يليق بنا . ويدل على ذلك أن منها ما يجوز التصرف فيه بالاتلاف والتغيير كذبح الحيوان وقتله للأكل و اتلاف المظالم والمشارب والملابس بالأكل والشرب واللباس وما أشبه ذلك . وأبيح لنا اتلاف ما لا ينتفع به اذا كان مؤذيا او لم يكن مؤذيا وكان اتلافه تكملة لما ليس بضروري ولا حاجي من المنافع كإزالة الشجرة المانعة للشمس عنك وما أشبه ذلك . فجواز التصرف في انفس النوات بالاتلاف والتغيير وغيرها دليل على صحة تملكها شرعا ولا يبقى بيننا وبين من اطلق تلك العبارة أن النوات لا يملكها الا الله سوى الخلاف في اصطلاح . وأما حقيقة المعنى فتتفق عليها . واذا ثبت ملك النوات وكانت المنافع ناشئة عنها صح كون المنافع تابعة وتصور معنى القاعدة

والجواب عن الثاني انه ان سلم على الجملة فهو في التفصيل غير مسلم أما ان المقصود المنافع فكذلك نقول الا ان المنافع لا ضابط لها الا ذاتها التي نشأت عنها . وذلك أن متافع الأعيان لا تنحصر وان انحصرت الأعيان



فإن العبد مثلاً قد هيء في أصل خلقته إلى كل ما يصلح له الآدمي من الخدم والحرف والصنائع والعلوم والتعبيدات . وكل واحد من هذه الخمسة جنس تحته أنواع تكاد تقوت الحصر . وكل نوع تحته اشخاص من المنافع لا يتناهى هذا وإن كان في العادة لا يقدر على جميع هذه الأمور فدخوله في جنس واحد معرفة فيه أو في بعض اصنافه يكفي في حصر ما لا يتناهى من المنافع بحيث يكون كل شخص منها تصح موآجرته عليه من الغير بأجرة ينتفع بها عمره . وكذلك كل رقة من الرقاب وعين من الأعيان المملوكة للانتفاع بها فالنظر إلى الأعيان نظر إلى كليات المنافع . وأما إذا نظرنا إلى المنافع فلا يمكن حصرها في حيز واحد وإنما يحصر منها بعض إليه يتوجه القصد بحسب الوقت والحال والامكان . فحصل القصد من جهتها جزئياً لا كلياً ولم تنضبط المنافع من جهتها قصداً لا في الوقوع وجوداً ولا في العقد عليها شرعاً لحصول الجهالة حتى يضبط منها بعض إلى حد محدود وشيء معلوم . وذلك كله جزئي لا كلي . فإذا نظر إلى المنافع خصوصاً نظر إلى جزئيات المنافع . والكلي مقدم على الجزئي طبعاً وعقلاً . وهو أيضاً مقدم شرعاً كما مر . فقد تبين من هذا على تسليم أن المقصود المنافع إذ الدوات هي المقدمة المقصودة أولاً المتبوعة وإنه المنافع هي التابعة وظهر لك حكمة الشارع في اجازة ملك الرقاب لأجل المنافع وإن كانت غير معلومة ولا محصورة . ومنع مالك المنافع خصوصاً إلا على الحصر والضبط والعلم التقيد المحاط به بحسب الامكان . لأن اتساع الرقاب ضابط كلي للجملة المنافع فهو معلوم من جهة الكلية الحاصلة بخلاف اتساع المنافع مستقلة بالنظر فيها فإنها غير منضبطة في اتساعها ولا معلومة امداد ولا حداً ولا قصداً ولا ثمناً ولا مئموناً فإذا ردت إلى ضابط يليق بها يحصل العلم من تلك الجهات أمكن العقد عليها والقصد في العبادة اليها . فإذن اجازة الشارع جاز والامتنع . وما ذكر في السؤال من المنافع إذا كانت هي المقصودة فالرقاب تابعة إذ هي الوسائل إلى المقصود فإن أراد أنها تابعة لها مطلقاً فممنوع

بما تقدم • وان اراد تبعية ما فسلم ولا يلزم من ذلك محذور • فان الأمور الكلية قد تتبع جزئياتها بوجه ما ولا يلزم من ذلك تبعيتها مطلقا . وايضا فالإيمان اصل الدين ثم انك تجده وسيلة وشرطا في صحة العبادات حسب انصوا عليه والشرط من توابع المشروط فيلزم اذا على مقتضى السؤال ان تكون الأعمال هي الأصول والإيمان تابع لها • أو لا ترى انه يزيد بزيادة الأعمال وينقص بنقصانها لكن ذلك باطل فلا بد ان تكون التبعية ان ظهرت في الأصل جزئية لأكلية • وكذلك نقول ان المقدر على المنافع بانقراضها يتبعها الأصول من حيث ان المنافع لا تستوفي الا من الأصول فلا تخلو الأصول من ابقاء يد المنتفع عليها وتحجيرها عن انتفاع صاحبها بها كالعقد على الأصول سواء وهو معنى الملك الا انه مقصور على الانتفاع بالمنافع المعقود عليه ومنقضى باقتضاءها فلم يسم في الشرع ولا في العرف ملكا وان كان كذلك في المعنى • لان العرف العادي والشرعي قد جرى بان التملك في الرقاب هو التملك المطلق الأبدى الذي لا ينقطع الا بالموت أو بانتفاع صاحبها بها أو بالمعاوضة عليها وقد كره مالك للمسلم ان استأجر نفسه من الذمي لانه لما ملك منفعة المسلم صار كأنه قد ملك رقبته وامتنع شراء الشيء على شرط فيه تحجير كشراء الأمة حتى ان يتخذها ام ولد أو على ان لا يبيع ولا يهب وما أشبه ذلك لأنه لما حجب عليه بعض منافع الرقبة فكأنه لم يملكها ملكا تاما وليس بشركة لان الشركة على الشباع وهذا ليس كذلك . وانظر في تعليل مالك المسألة في باب ما يفعل بالوليدة اذا بيعت في الموطأ فقد تبين ان هذا الأصل المستدل عليه مؤنس لا منخرم والحمد لله

والجواب عن الثالث ان ما ذكر فيه شاهد على صحة المسألة . وذلك ان الثمرة لما برزت في الأصل برزت على ملك البائع فهو المستحق لها اولاً بسبب سبق استحقاقه لأصلها على حكم التبعية للأصل فلما صار الأصل للشترى ولم يكن ثم اشتراط وكانت قد برزت وتميزت بنفسها عن أصلها لم تنتقل المنفعة اليه

باعتقال الأصل اذ كانت قد تعينت منفعة لمن كان الأصل اليه فلوصارت للمشتري  
اعمالاً للتبعية لكان هذا العمل بعينه قطعاً واهمالاً للتبعية بالنسبة الى البائع وهو  
السابق في استحقاق التبعية فثبت أنها له دون المشتري . وكذلك مال العبد  
لما برز في يد العبد ولم ينفصل عنه أشبه الثمرة مع الأصل فاستحقه الأول  
بحكم التبعية قبل استحقاق الثاني له . فان اشترطه المشتري فلا اشكال وإنما جاز  
اشترطه وإن تعلّق به المنافع من أجل بقاء التبعية أيضاً فان الثمرة قبل الطيب  
مضطرة الى أصلها لا يحصل الارتفاع بها الا مع استصحابها فاشبهت وصفاً من  
اوصاف الأصل . وكذلك مال العبد يجوز اشترطه وإن لم يجز شراؤه وحده  
لأنه ملك العبد وفي حوزة لا يملكه السيد الا بحكم الانزعاع كالثمرات التي لم تطلب  
فالحاصل ان التبعية للأصل ثابتة على الإطلاق غير ان مسألة ظهور الثمرة  
ومال العبد تعارض فيها جهتان للتبعية جهة البائع وجهة المشتري فكان البائع  
أولى لأنه المستحق الأول فان اشترطه المبتاع انتقلت التبعية وهذا واضح جداً  
والجواب عن الرابع ان القصد الى المنافع لا اشكال في حصوله على الجملة  
ولكن اذا اضيفت الى الأصل يبقى النظر هل مقصودة<sup>(١)</sup> من حيث انفسها  
على الاستقلال أو هي مقصودة من حيث رجوعها الى الأصل كوصف من  
يوصافه . فان كانت أنها مقصودة على حكم الاستقلال فغير صحيح لان المنافع  
التي لم تبرز الى الوجود بعد مقصودة ويجوز العقد عليها مع الأصل ولكنها  
ليست بمقصودة الا من جهة الأصل فالقصد راجع الى الأصل . فالشجرة اذا  
اشترت أو العبد قبل أن يتعلم خدمة أو صناعة ولم يستفد مالا . والأرض  
قبل أن تكتري أو تؤدع . وكذلك سائر الأشياء مقصود فيها هذه المنافع  
وغيرها لكن من جهة الأعيان والرقاب لا من جهة أنفس المنافع اذ هي غير  
موجودة . بعد فليست بمقصودة اذا قصد الاستقلال وهو المراد بأنها غير  
مقصودة وانما المقصود الأصل . فالمنافع انما هي كالأوصاف في الأصل كإشراء

(١) الأنسب هل هي مقصودة بذكر الضمير المائد على المنافع

العبد المكاتب لمنفعة الكتابة أو العالم للارتفاع بعلمه أو لغير ذلك من أوصافه التي لا تستقل في أنفسها ولا يمكن أن تستقل لأن أوصاف الذات لا يمكن استقلالها دون الذات قد زيد (١) في أماني الرقاب لاجلها حصل لجهتها قسط من الثمن لامن حيث الاستقلال بل من حيث الرقاب . وقد مر أن الرقاب هي ضوابط المنافع بالكلية وإذا ثبت أن دفع التنافي والتناقض وصح الأصل المقرر والحمد لله . وحاصل الأمر أن الطلبين لم يتواردا على هذا المجموع في الحقيقة وإنما توجه الطلب إلى المتبوع خاصة

(فصل) وبقي هنا تقسيم ملائم لما تقدم وهو أن منافع الرقاب وهي التي قلنا أنها تابعة لها على الجملة تنقسم ثلاثة أقسام \* أحدها ما كان في أصله بالقوة لم يبرز إلى الفعل لا حكما ولا وجوداً كشمرة الشجر قبل الخروج . وولد الحيوان قبل الحمل . وخدمة العبد ووطء قبل حصول التهيئة (٢) وما أشبه ذلك فلا خلاف في هذا القسم أن المنافع هنا غير مستقلة في الحكم إذ لم تبرز إلى الوجود فضلا عن أن تستقل فلا قصد إليها هنا البتة . وحكمها التبعية كما لو انفردت فيه الرقبة بالاعتبار \* والثاني ما ظهر فيه حكم الاستقلال وجوداً وحكما أو حكما عازيا أو شرعيا كالثمرة بعد اليبس . وولد الحيوان بعد استغنائه عن أمه ومال العبد بعد الاتزاع وما أشبه ذلك فلا خلاف أيضاً أن حكم التبعية منقطع عنه وحكم (٣) مع الأصل حكم غير المتلازمين إذا اجتمعا قصدا لا بد من اعتبار كل واحد منهما على القصد الأول مطلقا \* والثالث ما فيه الشائبتان فبإينة الأصل فيه ظاهرة لكن على غير الاستقلال فلا هو منتظم في سلك الأول . ولا في الثاني . وهو ضربان \* الأول ما كان هذا المعنى فيه محسوسا كالثمرة الظاهرة قبل مزيلة الأصل . والعبد ذى المال الحاضر تمت ملكه . وولد الحيوان قبل الاستغناء عن أمه ونحو ذلك . والآخر ما كان في حكم المحسوس كمنافع العروس والحيوان والفقار وأشباه ذلك مما حصلت

(١) لله ولها قد زيد (٢) هو قيد فيها تقدمه من الأمثلة (٣) لله وحكمه مع الاجل الخ

فيه التهيئة للتصرفات الفعلية كاللبس والركوب والوطء والخدمة والاستصناع والازدراع والسكنى واشباه ذلك فكل واحد من الطرفين قد اجتمع مع صاحبه من وجه واحد من وجه ولكن الحكم فيهما واحد . فالطرفان<sup>(١)</sup> يتجاذبان في كل مسألة من هذا القسم ولكن لما ثبتت التبعية على الجملة ارتفع توارد الطرفين عنه وصار المعتبر ما يتعلق بجهة المتنوع كما مر بيانه . ومن جهة أخرى لما برز التابع وصار بما يقصد تعلق الفرض في المعاوضة عليه او في غير ذلك من وجوه المقاصد التابعة على الجملة ولا ينافي في هذا ايضا . اذ لا يصح ان تكون الشجرة المثمرة في قيمتها لو لم تكن مثمرة . وكذلك العبد دون مال لا تكون قيمته كقيمه مع المال . ولا العبد الكاتب كالعبد غير الكاتب فصار هذا القسم من هذه الجهة محل نظر واجتهاد بسبب تجاذب الطرفين فيه . وأيضا فليس تجاذب الطرفين فيه على حد واحد بل يقوى الميل الى أحد الطرفين في حال ولا يقوى في حال أخرى . وأنت تعلم أن المثمرة حين يرونها وقبل الابار<sup>(٢)</sup> ليست في القصد ولا في الحكم كما بعد الابار وقبل بدو الصلاح ولا هي قبل بدو الصلاح كما بعد بدو الصلاح وقبل اليبس فانها قبل الابار للمشتري فاذا أبرت فهي عند أكثر العلماء للبائع الا ان يشترطها المتبائع فتكون له عند الأكثر فاذا بدا صلاحها فقد قربت من الاستقلال وبعدت من التبعية فجاز بيعها باقترادها ولكن من اعتبر الاستقلال قال هي مبيعة على حكم الجذ<sup>(٣)</sup> كما لو يبت دلى رءوس الشجر فلا جائحة فيها ومن اعتبر عدم الاستقلال وابقى حكم التبعية قال حكمها على التبعية لما بقي من مقاصد الأصل فيها ووضع فيها الجوائح اعتبارا بأنها لما افتقرت الى الأصل كانت كالمنصومة اليه التابعة له فكأنها على ملك صاحب الأصل

(١) ما القسم الاول والثالث . من هذا التقسيم (٢) هو صدر ابر النخل والزرع بيرة وابره يضم الباء وكسرهما اذا اصلحه (٣) بالذال المعجمة أي الصرم والقطع يقال جذ النخل بجذ جذاً كما يقال جذ النخل جذاً بالهمزة اذا صرمه

وحين تعين وجه الانتفاع بها على المتداورات كالمستقلة فكانت الجائحة اليسيرة .  
 بمقترة فيها لان السير في الكثير كالتبعية . ومن هنا اختلفوا في السقي بعد  
 بذو الضلاح هل هو على البائع أم على المبتاع فاذا انتهى الطيب في الثمرة ولم  
 يبق لها ما تضطر الى الأصل فيه وانما بقي ما يحتاج اليه فيه على جهة التكملة .  
 من بقاء النظارة وحفظ المائنة اختلف هل بقي فيها حكم الجائحة أم لا بناء  
 على انها استقلت بنفسها وخرجت عن تبعية الأصل مطلقا أم لا فاذا انقطعت  
 للمائنة والنظارة اتفق الجميع على حكم الاستقلال فانقطعت التبعية . وعلى نحو  
 من هذا التقرير يجري الحكم في كل ما يدخل تحت هذه الترجمة .

( فصل ) وعلى هذا الأصل تركب فوائد . منها ان كل شيء بينه وبين  
 الآخر تبعية جار في الحكم مجرى التابع والمتبوع المتفق عليه ما لم يعارضه  
 اصل آخر . كسأله الاجارة على الامانة مع الأذان أو خدمة المسجد . وسأله  
 اكراه الدار تكون فيها الشجرة أو مساقاة الشجر يكون بينها البياض اليسير .  
 وسأله الصرف والبيع اذا كان اخدهما يسيرا وما اشبه ذلك من المسائل التي  
 تلازم في الحس أو في القصد أو في المعنى ويكون بينها قلة وكثرة فان القليل  
 مع الكثير حكم التبعية ثبت ذلك في كثير من مسائل الشريعة وان لم يكن  
 بينهما تلازم في الوجود ولكن المادة جارية بان القليل اذا انضم الى الكثير  
 في حكم الملغى قصدا فكان كالملغى حكما . ومنها ان كل تابع قصد فهل تكون  
 زيادة الثمن لاجله مقصودة على الجملة لا على التفصيل أم هي مقصودة على الجملة  
 والتفصيل . والحق الذي تقتضيه التبعية ان يكون القصد جمليا لا تفصيليا اذ لو  
 كان تفصيليا لصار الى حكم الاستقلال فكان النهي واردا عليه فامتنع .  
 وكذلك يكون اذا فرض هذا القصد فان كان جمليا صح بحكم التبعية .  
 واذا ثبت حكم التبعية فله جهتان جهة زيادة الثمن لاجله . وجهة عدم القصد  
 الى التفصيل فيه . فاذا فات ذلك التابع فهل يرجع بقيمتها أم لا يختلف في ذلك  
 ولاجله اختلفوا في مسائل داخلية تحت هذا الضابط كالعبد اذا رد بعيب وقد

كان اتلف ماله فول يرجع على البائع بالثمن كله أم لا وكذلك ثمرة الشجرة .  
وصوف النعم واشباه ذلك . ومنها قاعدة الخراج بالضمان فالخراج تابع للأصل  
فاذا كان الملك حاصلًا فيه شرعًا فنافعه تابعة سواء طرأ بعد ذلك استحقاق .  
اولا فان طرأ الاستحقاق بعد ذلك كان كاتقال الملك على الاستثناف . وتأمل :  
مسائل الرجوع بالفلات في الاستحقاق أو عدم الرجوع تجدها جارية على  
هذا الأصل . ومنها في تضمين الصانع ما كان تابعا لاشياء المستصنع فيه هل يضمه .  
الصانع . كجفن السيف ومنديل الثوب وطبق الخبز ونسخة الكتاب المستنسخ .  
ووعاء القمح . ونحو ذلك بناء على انه تابع كما يضمن نفس المستصنع أم لا فلا  
يضمن لانه وديعة عند الصانع . ومنها في الصرف ما كان من حلية السيف .  
والمصحف ونحوهما تابعا أو غير تابع . ومسائل هذا الباب كثيرة

( فصل ) ومن الفوائد في ذلك ان كل ما لا منفعة فيه من المقود عليه :  
في المساويزات لا يصح العقد عايه وما فيه منفعة أو منافع لا يخلو من ثلاثة  
اقسام \* احدها ان يكون جميعها حراما ان ينتفع به فلا اشكال في انه جار  
يجرى مالا منفعة فيه البتة \* والثاني ان يكون جميعها حلالا فلا اشكال في  
صحة العقد به وعليه . وهذان القسمان وان تصورا في الدهن بيدان .  
يوجدان في الخارج اذ مامن عين موجودة يمكن الانتفاع بها والتصرف فيها .  
الا وفيها جهة مصاحبة وجبة مفسدة وقد تقدمت الاشارة الى هذا في كتاب  
المقاصد فلا بد من هذا الاعتبار وهو ظاهر بالاستقراء فيرجع القسمان اذا  
الى القسم الثالث . وهو ان يكون بعض المنافع حلالا وبعضها حراما فهنا  
معظم نظر المسألة وهو أولا ضربان

أحدهما ان يكون أحد الجانبين هو المقصود بالأصل عرنا والجانب الآخر  
تابع غير مقصود بالمادة الا ان يقصد على الخصوص وعلى خلاف العادة فلا  
اشكال في ان الحكم لما هو مقصود بالأصل والعرف . والاخر لا حكم له  
لأننا لو اعتبرنا الجانب التابع لم يصح لنا تملك عين من الأعيان . ولا عقد عليه

لأجل منافعه لأن فيه منافع محرمة وهو من الأدلة على سقوط الطلب في جهة التابع . وقد تقدم بيان هذا المدعى في المسألة السابقة وإن جهة التبعية يلغى فيها ما تعلق بها من الطلب . فكذلك هنا المهم إلا أن يكون للعاقد قصد إلى المحرم على الخصوص فإن هذا يحتمل وجوبين الأول اعتبار القصد الأصيل والثاني التابع . وإن كان مقصوداً فيرجع إلى الضرب الأول . والآخر اعتبار القصد الطارىء إذ صار بطريقه سابقاً أو كالسابق وما سواه كالتابع فيكون الحكم له . ومثاله في أصالة المنافع المحللة شراء الأمة بقصد إسلامها للبغاء كسبائها . وشراء الغلام للفجور به . وشراء العنب ليعصر خمراً . والسلاح لقطع الطريق . وبعض الأشياء للتدليس بها . وفي أصالة المنافع المحرمة شراء الكلب للصيد والضرع والزرع على رأي من منع ذلك وشراء السرقين لتدوين<sup>(١)</sup> المزارع . وشراء الحجر للتخيل وشراء شحم الميتة لتطلى به السفن أو يستصبح به الناس وما أشبه ذلك . والمنضبط هو الأول . والشواهد عليه أكثر لأن اعتبار ما يقصد بالأصالة والمادة هو الذي جاء في الشريعة القصد إليه بالتحريم والتحليل . فإن شراء الأمة للانتفاع بها في التمسرى إن كانت من على الرقيق أو الخدمة إن كانت من الوحش<sup>(٢)</sup> وشراء الحجر للشرب والميتة والدم والخنزير للأكل هو الغالب المعتاد عند العرب الذين نزل القرآن عليهم . ولذلك حذف متعلق التحريم والتحليل في نحو ( حرمت عليكم أمهاتكم ) إلى قوله ( وأحل لكم ما وراء ذلكم ) فوجه التحليل والتحريم على انفس الأعيان لأن المقصود مفهوم . وكذلك قال ( ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ) إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً ) وأشباهه . وإن كان ذلك محرماً في غير ذلك لا كل لأن أول المقاصد وأعظمها هو الأكل وما سوى ذلك مما يقصد بالتبعية . ولا يقصد في نفسه عادة إلا بالتبعية لا حكم له . وقد ورد تحريم الميتة وأخواتها . وقيل للنبي عليه الصلاة والسلام في شحم الميتة أنه تطلى به السفن ويستصبح

(١) هو بفتح أوله وكسره الدمال أو الدمان الذي يوضع في الأرض لصلاحها وهو ما توطأ به والبواب من البئر والتراب ويقال له سرجين أيضاً (٢) بفتح الواو وسكون الحاء المعجمة الدنف.



به الناس فأورد ما دل على منع البيع ولم يعذرهم بحاجتهم اليه في بعض الأوقات .  
 لأن المقصود وهو الأكل محرم . وقال « لمن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم <sup>(١)</sup> »  
 فجعلوها فباعوها وأكلوا أثمانها » وقال في الحمر « ان الذي حرم شربها حرم  
 بيعها وان الله اذا حرم شيئاً حرم ثمنه » لاجل ان المقصود من المحرم في العادة  
 هو الذي توجه اليه التحريم وما سواه تبع لا حكم له ولاجل ذلك اجازوا  
 نكاح الرجل لغير يمينه اذا حلف ان يتزوج على امرأته ولم يكن قصده البقاء .  
 لان هذا من توابع النكاح التي ليست بمقصودة في أصل النكاح ولا تعتبر  
 في أنفسها وانما تعتبر من حيث هي توابع ولو كانت التوابع مقصودة شرعاً  
 حتى يتوجه عليها مقتضاها من الطلب لم يحز كثير من المعقود لاجتماع تلك المنافع  
 المتقصودة . بل لم يحز النكاح لان الرجل اذا نكح لزمه القيام على زوجته  
 بالاتفاق وسائر ما تحتاج اليه زيادة الى بذل الصداق . وذلك كله كالمعوض من  
 الانتفاع بالبضع . وهذا ثمن مجهول فالمنافع التابعة لارقبعة المعقود عليها أو  
 للمنافع التي هي سابقة في المقاصد العادية هي المعتبرة وما سواها بما هو تبع  
 لا ينبغي عليه حكم الا ان يقصد قصدا فيكون فيه نظر . والظاهر ان لا حكم  
 له في ظاهر الشرع لمعوم ما تقدم من الأدلة . ولخصوص الحديث في سؤا لهم  
 عن شحم الميتة وانه مما يقصد لطلأ السفن وللإستعصاح . وكلا الأمرين مما  
 يصح الانتفاع بالشحم فيه على الجملة . ولكن هذا القصد الخاص لا يمارض .  
 القصد العام فان صار التابع غالباً في القصد وسابقاً في عرف بعض الأزمنة حتى  
 يعود ما كان بالأصالة كالمعدوم المطرح حينئذ ينقلب الحكم . وما أثبت هذا  
 يتفق هكذا باطلاق ولكن ان فرض اتفاقه انقلب الحكم . والقاعدة مع  
 ذلك ثابتة كما وضعت في الشرع . وان لم يتفق ولكن القصد الى التابع كثير  
 فالأصل اعتبار ما يقصد مثله عرفاً . والمسألة تختلف فيها على الجملة اعتباراً

(١) حرم الله عليهم من الشحوم ما يكون على الامعاء والكرش والكي من البقر والغنم  
 قال تعالى « ومن لبقر والغنم حرمتا عليهم شحومهما الا ما حلت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط  
 بمظم ذلك جزئناهم بينهم وانا لصادقون » وجعلوا أي اذا به يقال جل الشحم اذا به كاجله واجتنبه .

بالاتحاليين • وقاعدة الذرائع أيضاً مبنية على سبق القصد الى الممنوع وكثرة ذلك في ضم العقدين ومن لا يراها بنى على أصل القصد في انفكاك العقدين عرفاً وان القصد الأصل خلاف ذلك

والضرب الثاني ان لا يكون أحد الجانبين تبعاً في القصد العادى بل كل واحد منهما مما يسبق القصد اليه عادة بالأصالة كالحلى والأوائى المحرمة اذا فرضنا العين والصياغة مقصودتين معا عرفاً . أو يسبق كل واحد منهما على الاتفراد عرفاً فهذا بمقتضى القاعدة المتقدمة لا يمكن القضاء فيه باجتماع الأمر والنهي لان متعلقيهما متلازمان فلا بد من اتفراد أحدهما وامرأح الآخر حكماً . اما على اعتبار التبعية كما مر فيسقط الطلب المتوجه الى التابع • واما على عدم اعتبارها فيصير التابع عفواً ويبقى التبعين فهو محل اجتهاد وموضع اشكال ويقل وقوع مثل هذا في الشريعة واذا فرض وقوعه فكل أحد وما اداه اليه اجتهاده • وقد قال المازرى في نحو هذا القسم في البيوع ينبغي ان يلحق بالممنوع لان كون المنفعة المحرمة مقصودة يقتضى ان لها حصه من الثمن والعقد واحد على شيء واحد لا سبيل الى تبعيضه • والمعاوضة على المحرم منه ممنوعة فنفع الكل لاستحالة التميز وان سائر المنافع المباحة يصير ثمنها مجهولاً لو قدر اتفراده بالعقد هذا ما قال . وهو متوجه . وأيضاً فقاعدة الذرائع تقوى هنا اذ قد ثبت القصد الى الممنوع • وأيضاً فقاعدة حرمة المقاسد جلب المصالح جارية هنا لان درء المفسد مقدم • ولان قاعدة التعاون هنا تقضى بأن المعاملة على مثل هذا تعاون على الاثم والعدوان . ولذلك يمنع باتفاق شراء العنب للخمر قصداً . وشراء السلاح لقطع الطريق • وشراء الغلام للفقور واشباه ذلك وان كان ذلك القصد تبعياً فهذا أولى ان يكون متفقاً على الحكم بالمنع فيه لكنه من باب سد الذرائع • وانما وقع النظر الخلافى في هذا الباب بالنسبة الى مقطع الحكم وكون المعاوضة فاسدة أو غير فاسدة • وقد تقدم لذلك بسط في كتاب المقاصد

## المسألة التاسعة

ورد الأمر والنهي على شيئين كل واحد منهما ليس بتابع للآخر ولا هما متلازمان في الوجود ولا في العرف الجارى الا ان المكلف ذهب قصده الى جمعهما معاً في عمل واحد وفي غرض واحد كجمع الحلال والحرام في صفقة واحدة . ولنصطاح في هذا المكان على وضع الامر في موضع الاباحة لأن الحكم فيهما واحد . لان الأمر قد يكون للاباحة . كقوله تعالى ( فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله ) واذا قصد هنا الاختصار بهذا الاصطلاح بوالمنى في المساق مفهوم فعلوم ان كل واحد منهما غير تابع في القصد بالقرض . ولا يمكن حملها على حكم الانفراد . لان القصد بأباه والمقاصد معتبرة في التصرفات ولأن الاشتقاع من الشرع عرف ان للاجتماع تأثيراً في احكام لا تكون حالة الانفراد . ويستوى في ذلك الاجتماع بين مأمور ومنهي مع الاجتماع بين مأمورين أو منهيين . فقد نهي عليه الصلاة والسلام عن بيع وسلف وكل واحد منهما لو انفراد لجاز . ونهي الله تعالى عن الجمع بين الآخيتين في النكاح مع جواز العقد على كل واحدة بانفرادها . وفي الحديث النهي عن الجمع بين المرأة وعمتها . والمرأة وخالتها . وقال « اذا فعلن ذلك قطعتم ارحامكم » وهو داخل بالمنى في مسألتنا من حيث كان للجمع حكم ليس للانفراد فكان الاجتماع مؤثراً وهو دليل . وكان تأثيره في قطع الأرحام وهو رفع الاجتماع . وهو دليل أيضاً على تأثير الاجتماع . وفي الحديث النهي عن افراد يوم الجمعة بالصوم حتى يضم اليه ما قبله أو ما بعده . وكذلك نهي عن تقدم شهر رمضان بيوم أو يومين . وعن صيام يوم الفطر لمثل ذلك أيضاً . ونهي عن جمع المفترق وتفرق المجتمع خشية الصدقة . وذلك يقتضى ان للاجتماع تأثيراً ليس للانفراد . واقتضاؤه ان للانفراد حكماً ليس للاجتماع يبين ان للاجتماع حكماً ليس للانفراد ولو في سلب الانفراد . ونهي عن الخليطين في الأشرطة لان لاجتماعهما

تأثيراً في تعجيل صفة الاسكار • وعن التفرقة بين الأم وولدها • وهو في الصحيح • وعن التفرقة بين الأخوين وهو حديث حسن • وهو كثير في الشريعة • وأيضاً فإذا أخذ الدليل في الاجتماع أعم من هذا تكاثرت الأدلة على اعتباره • في الجملة كالأمر بالاجتماع والنهي عن التفرقة لما في الاجتماع من المعاني التي ليست في الانفراد كال تعاوُن والنظا هر • واظهار ا رابهة الاسلام وشعاره • واخذاء كلمة الكفر • ولذلك شرعت الجماعات والجمعات والأعياد • وشرعت المواصلات بين ذوى الأرحام خصوصاً • وبين سائر أهل الاسلام عموماً • وقدمدح الاجتماع ودم الافتراق • وأمر باصلاح ذات البين • ودم ضدها وما يؤدى إليها الى غير ذلك مما في هذا المعنى • وأيضاً فالاعتبار النظرى يقضى أن للاجتماع أمراً زائداً لا يوجد مع الافتراق وهذا وجه تأثير الاجتماع • وللافتراق أيضاً تأثير من جهة أخرى فانه اذا كان للاجتماع معان لا تكون في الافتراق • فللافتراق <sup>(١)</sup> أيضاً معان لا تزيلها حالة الاجتماع • فانهى عن البيع والسلف • مجتمعين قضى بأن لافتراقهما معنى هو موجود حالة الاجتماع • وهو الانتفاع بكل واحد منهما • اذ لم يبطل ذلك المعنى بالاجتماع ولكنهما نشأ بينهما معنى زائد لأجله وقع النهي وزيادة المعنى في الاجتماع لا يلزم أن يعدم معانى الانفراد بالكلية • ومثله الجمع بين الأختين • وما في معناه مما ذكر من الأدلة • وأيضاً فان كان للاجتماع معان لا تكون في الانفراد فللانفراد في الاجتماع خواص لا تبطل به فان لكل واحد من المجتمعين معانى لو بطلت لبطلت معانى الاجتماع بمنزلة الأعضاء مع الانسان فان مجموعها هو الانسان ولكن لو فرض اجتماعها من وجه واحد أو على تحصيل معنى واحد لبطل الانسان • بل الرأس يفيد ما لا تقيده اليد • واليد تقيده ما لا تقيده الرجل • وهكذا الأعضاء المتشابهة كالعظام والعصب والعروق وغيرها فإذا ثبت هذا فافهم مثله في سائر الاجتماعات • فالأمر بالاجتماع والنهي عن الفرقة غير مبطل

لقوائد الافراد حالة الاجتماع فن حيث حصلت الفائدة بالاجتماع فهي حاصلة من جهة الافتراق أيضاً حالة الاجتماع . وأيضاً فن حيث كان الاجتماع في شيئين يصح استقلال كل واحد منهما بحكم يصح أن يعتبر من ذلك الوجه أيضاً فيتمارضان في مثل مسألتنا حتى ينظر فيها فليس اعتبار الاجتماع وحده . باولى من اعتبار الانفراد . ولكل وجه تتجاذبه انظار المجتهدين . وإذا كان كذلك فحين ابرز الأمران في المقصد صارا في الحكم كالمتلازمين في الوجود . الاذنين حكمهما حكم الشيء الواحد فلا يمكن اجتماع الأمر والنهي معاً فيهما كما تقدم في المتلازمين ولا بد من حكم شرعي يتوجه عليهما بالأمر أو بالنهي . أولاً . فان من العلماء من يجري عليهما حكم الاتفكك والاستقلال اعتباراً بالعرف الوجودى والاستعمال اذا كان الشأن في كل واحد منهما الانفراد عن صاحبه . والخلاف موجود بين العلماء في مسألة الصفقة تجمع بين حرام وحلال . ووجه كل قول منهما قد ظهر

ولا يقال ان الذي يساعد عليه الدليل هو الأول فانه اذا ثبت تأثير الاجتماع وان له حكماً لا يكون حالة الانفراد فقد صار كل واحد من الأمرين بالنسبة الى المجموع كالتابع مع المتبوع فانه صار جزءاً من الجملة . وبعض الجملة تابع للجملة . ومن الدليل على ذلك ما مر في كتاب الأحكام من كون الشيء مباحاً بالجزء . مطلوباً بالكل . أو مندوباً بالجزء واجباً بالكل . وسائر الاقسام التي يختلف فيها حكم الجزء مع الكل . وعند ذلك لا يتصور أن يرد الأمر والنهي معاً فاذا نظرنا الى الجملة وجدنا محل النهي موجوداً في الجملة فتوجه النهي لما تعاق به من ذلك . ووجه ما تقدم في تعليل المازري ومما ذكر معه

لانا نقول ان صار كل واحد من الجزئين كالتابع مع المتبوع فليس جزء الحرام بان يكون متبوعاً أولى من أن يكون تابعاً . وما ذكر في كتاب الأحكام لا ينكر وله معارض وهو اعتبار الأفراد كما مر . وأما توجيه

المأزرى فاعتباره مختلف فيه وليس من الأمر المتفق عليه في مذهب مالك ولا غيره فهو مما يمكن أن يذهب اليه مجتهد ويمكن أن لا

## المسألة العاشرة

الأمران يتواردان على شيئين كل واحد منهما غير تابع لصاحبه اذا ذهب قصد المكلف الى جمعهما معا في عمل واحد وفي غرض واحد فقد تقدم ان للجمع تأثيراً . وان في الجمع معنى ليس في الاقتراد كما ان معنى الاقتراد لا يبطل بالاجتماع . ولكن لا يخلو ان يكون كل منهما منا في الأحكام لأحكام الآخر أولا . فان كان كذلك <sup>(١)</sup> رجع في الحكم الى اجتماع الأمر والنهي على الشيء مجتمعان قصداً <sup>(٢)</sup> وذلك مقتضى المسألة قبلها . ومعنى ذلك ان الشيء اذا كان له احكام شرعية تقرر به فهي منوطة به على مقتضى المصالح الموضوعه في ذلك الشيء . وكذلك كل عمل من أعمال المكلفين كان ذلك العمل عادة أو عبادة فان اقرن عملان وكانت أحكام كل واحد منهما تنافي أحكام الآخر فن حيث صارا كالشيء الواحد في القصد الاجتماعي اجتمعت الأحكام المتنافية التي وضعت للمصالح فتنافت وجوه المصالح وتنافعت . واذا تنافت لم تبقى مصالح على ما كانت عليه حالة الاقتراد فاستقرت الحال على وجه استقرارها في اجتماع الأمر به مع النهي عنه فاستويا في تنافي الأحكام . لأن النهي يعتمد المقاسد . والأمر يعتمد المصالح . واجتماعهما يؤدي الى الامتناع كما مر فامتنع ما كان مثله . وأصل هذا نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن البيع والسلف لان باب البيع يقتضي المغالبة والمكايسة . وباب السلف يقتضي المسكارمة والسباح والاحسان . فاذا اجتمعا داخل السلف المعنى الذي في البيع تخرج السلف عن أصله اذ كان مستثنى من بيع الفضة بالفضة أو الذهب

(١) راجع الصورة الاولى وهي ما كان بين احكامهما تناف

(٢) لعل على الشيئين مجتمعان قصداً

بالذهب نسيئة فرجع الى أصله المستثنى منه من حيث كان ما استثنى منه وهو  
 الصرف أصله المغشاة والمكايسة والمكايسة فيه • وطلب الربح ممنوعة  
 فإذا رجع السلف الى أصله بمقارنة البيع امتنع من جهتين • أحدهما الأجل  
 الذى فى السلف والأخرى طلب الربح الذى تقتضيه المكايسة انه لم يضم الى  
 البيع الا وقد داخله في قصد الاجتماع ذلك المعنى • وعلى هذا يجرى المعنى في  
 اشراك المكلف في العبادة غيرها مما هو مأمور به اما وجوباً أو ندباً أو بإباحة  
 اذا لم يكن احدهما تبعاً للآخر وكانت أحكامهما متنافية مثل الاكل والشرب  
 والذبح والكلام المنافى في الصلاة وجمع نية الفرض والنفل في الصلاة وجمع  
 نية الفرض والنفل في الصلاة والعبادة لاداء الفرض والنسب معاً • وجمع  
 فرضين معاً في فعل واحد كظهرين أو عصرين • أو ظهر أو عصر • أو صوم  
 رمضان اداء وقضاء معاً الى اشباه ذلك • ولأجل هذا منع مالك من جمع  
 عقود بعضها الى بعض وان كان في بعضها خلاف • فالجواز ينبت على الشهادة  
 بعدم المنافاة بين الأحكام اعتباراً بمعنى الانفراد حالة الاجتماع فنع من اجتماع  
 الصرف والبيع والنكاح والبيع • والقراض والبيع • والمساقاة والبيع • والشركة  
 والبيع والجعل والبيع • والاجارة في الاجتماع مع هذه الأشياء كالبيع • ومنع  
 من اجتماع الجزاف والمكيل • واختلف العلماء في اجتماع الاجارة والبيع •  
 وهذا كله لأجل اجتماع الأحكام المختلفة في العقد الواحد فالصرف مبني على  
 غاية التضييق حتى شرط فيه التماثل الحقيقي في الجنس والتقابل الذي لا تردد  
 فيه ولا تأخير ولا بقاء علقه • وليس البيع كذلك • والنكاح مبني على  
 المكارمة والمسامحة وعدم المشاحة • ولذلك سمي الله الصداق نكحة وهي  
 العطية لا في مقابلة عوض • واجيز فيه نكاح التفويض بخلاف البيع • والقراض  
 والمساقاة مبنيان على التوسعة اذ هما مستثنيان من أصل ممنوع وهو الاجارة  
 المجهولة فصارا كالرخصة بخلاف البيع فانه مبني على رفع الجهالة في الثمن  
 والمثمنون والأجل وغير ذلك فأحكامه تنافى أحكامهما • والشركة مبناها على

المعروف والتعاون على اقامة المعاش للجانين بالنسبة الى كل واحد من الشريكين والبيع يضاد ذلك • والجمل مبني على الجهالة بالعمل • وعلى ان العامل بالخيار والبيع يأبي هذين • واعتبار الكيل في المكيل قصد الى غاية الممكن في العلم بالمكيل • والجزاف مبني على المساعدة في العلم بالمبلغ للاجتراء فيه بالتخمين الذي لا يوصل الى علم • والاجارة عقد على منافع لم توجد فهو على اصل الجهالة وانما جازت لحاجة التعاون كالشركة • والبيع ليس كذلك • وقد اختلفوا أيضاً في عقد على بت في سلعة وخيار في أخرى • والمنع بناء على تضاد البت والخيار • وكما اختلفوا في جمع العاديين في عمل واحد بناء على الشهادة بتضاد الأحكام فيهما أو عدم تضادها كذلك اختلفوا ايضاً في جمع العبادي مع العادي كالشجارة في الحج • أو الجهاد • وكقصد التبرد مع الوضوء وقصد الحمية مع الصوم • وفي بعض العبادتين كالنفل بنية الجنابة والجمعة وقد مر هنا وفي كتاب المقاصد بيان هذا المعنى في الكلام علي المقاصد الأصلية مع المقاصد التابعة وبالله التوفيق • وان كانا غير متنافي الأحكام فلا بد ايضاً من اعتبار قصد الاجتماع وقد تقدم الدليل عليه قبل فلا يخلو ان يحدث الاجتماع حكماً يقتضي النهي أو لا • فان أحدث ذلك صارت الجملة منهياً عنها واتحدت جهة الطلب • فان الاجتماع النى الطاب المتعاق بالاجزاء وصارت الجملة شيئاً واحداً يتعلق به • اما الأمر • واما النهي • فيتعلق به الأمر ان اقتضى المصلحة ويتعلق به النهي ان اقتضى مفسدة • فالفرض هنا انه اقتضى مفسدة فلا بد ان يتعلق به النهي كالجمع بين الأختين وبين المرأة وحماتها أو خالتها • والجمع بين صوم اطراف رمضان مع ما قبله وما بعده والخليلطين في الاثربة • وجمع الرجلين في البيع سلعتيهما على رأي من رآه في مذهب مالك • فان الجمع يقتضي عدم اعتبار الافراد بالقصد الأول فيؤدي ذلك الى الجهالة في الثمن بالنسبة الى كل واحد من البائعين وان كانت الجملة معلومة فامتنع حدوث هذه المفسدة المنهي عنها • واما المجيز فيمكن ان يكون اعتبار امر آخر وهو ان صاحبه



السلعتين لما قصدنا الى جمع سلعتيهما في البيع صار ذلك معنى <sup>(١)</sup> الشركة فيهما فكأنهما قصدا الشركة أو لاثم بيئهما . والاشتراك في الثمن . وإذا كانا في حكم الشريكين فلم يقصدا الى مقدار ثمن كل واحدة من السلعتين لأن كل واحدة كجزء السلعة الواحدة فهو قصد تابع لقصد الجملة فلا أثر له ثم الثمن يفيض <sup>(٢)</sup> على رموس المالكين إذا ازداد القسمة ولا امتناع في ذلك إذا لاجمالة فيه فلم يكن في الاجتماع حدوث فساد . وإذا لم يكن فيه شيء مما يقتضي النهي فالأمر متوجه إذ ليس الأمر أو نهى على الاصطلاح المنبه عليه

## المسألة الحادية عشرة

الأمران يتواردان على الشيء الواحد باعتبارين إذا كان أحدهما راجعا الى الجملة والآخر راجع الى بعض تفاصيلها أو الى بعض أوصافها أو الى بعض جزئياتها . فاجتماعهما جائز حسبما ثبت في الأصول . والذي يذكر هنا أن أحدهما تابع والآخر متبوع وهو الأمر الراجع الى الجملة وما سواه تابع لأن ما يرجع الى التفاصيل أو الأوصاف أو الجزئيات كالتكلمة للجملة والتسمة لها . وما كان هذا شأنه فطلبه إنما هو من تلك الجهة لا مطلقا . وهذا معنى كونه تابعا . وأيضا فإن هذا الطلب لا يستقل بنفسه بحيث يتصور وقوع مقتضاه دون مقتضى الأمر بالجملة . بل ان فرض فقد الأمر بالجملة لم يكن <sup>(٣)</sup> إيقاع التفاصيل لأن التفاصيل لا تتصور الا في مفصل . والأوصاف لا تتصور الا في موصوف . والجزئي لا يتصور الا من حيث الكل . وإذا كان كذلك فطلبه إنما هو على جهة التبعية لطلب الجملة . ولذلك أمثلة كالصلاة بالنسبة الى طلب الطهارة الحديثة والخبثية . وأخذ الزينة والخشوع والتذكر والقراءة والدعاء واستقبال القبلة واشباه ذلك . ومثل الزكاة مع انتقاء <sup>(٤)</sup> أطيب الكسب وإخراجها في وقتها <sup>(١)</sup> لعله في معنى <sup>(٢)</sup> أي يفرق على حسب رموس الاموال <sup>(٣)</sup> . هكذا بالاصل ولعله لم يمكن إيقاع التفاصيل أي من حيث كونها تفاصيل مع فرض فقدان الأمر بالجملة <sup>(٤)</sup> . هكذا في الاصل بالناء ولله بالقاف كما يقتضيه المعنى

وتتويع المخرج ومقداره . وكذلك الصيام مع تعجيل الافطار وتأخير السجود وترك الرث<sup>(١)</sup> وعدم التفرير<sup>(٢)</sup> . وكالحج مع مطلوباته التي هي له كالتفصيل والجزئيات والأوصاف التكميليات . وكذلك القصاص مع العدل واعتبار الكفاة والبيع مع توفية المكيال والميزان وحسن القضاء والاقتضاء والنصيحة واشباه ذلك . فهذه الأمور مبنية في الطلب على طلب ما رجعت اليه وانبت عليه فلا يمكن ان تفرض الا وهي مستندة الى الامور المطلوبة الجمل . وكذلك سائر التوابع مع المتبوعات بخلاف الأمر والنهي اذا تواردا على التابع والمتبوع كالشجرة المثمرة قبل الطيب فان النهي لم يرد على بيع الثمرة الا على حكم الاستقلال . فلو فرضنا عدم الاستقلال فيها فذلك راجع الى صيرورة الثمرة كالجاء التابع لشجرة<sup>(٣)</sup> وذلك يستلزم قصد الاجتماع في الجملة وهو معنى القصد الى العقد عليهما معا فارتفع النهي باطلاق على ما تقدم وحصل من ذلك اتحاد الأمر اذ ذاك بمعنى توارد الأمرين على الجملة الواحدة باعتبارها في نفسها . واعتبار تفاصيلها وجزئياتها واصافها . وعلى هذا الترتيب جرت الضروريات مع الحاجيات والتحسينيات فان التوسعة ورفع الحرج يقتضي شيئاً يمكن فيه التضييق والحرج وهو الضروريات بلا شك والتحسينيات مكملات ومتممات فلا بد ان تستلزم أموراً تكون مكملات لها لان التحسين والتكميل والتوسيع لا بد له من موضوع اذا فقد فيه ذلك عد غير حسن ولا كامل ولا موسع بل قبيحاً مثلاً أو ناقصاً أو ضيقاً أو حرجاً فلا بد من رجوعها الى أمر آخر مطلوب فالمطلوب ان يكون تحسيناً وتوسيعاً تابع في الطلب للمحسن والموسع وهو معنى ما تقدم من طلب التبعية وطلب المتبوعية . واذا ثبت هذا تصور في الموضوع قسم آخر وهي

(١) هو يضم السين الفعل وبتحتها ما يؤكل آخر الليل وقد ورد ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يؤخره حتى يبقى على الفجر قدر ما يقرأ القارئ خمسين آية وارتفع الفجر

(٢) كذا بالأصل فليتأمل

(٣) الأنثى «الشجرة» بالترفيف

## المسألة الثانية عشرة

فنقول الأمر والنهي اذا تواردا على شيء واحد وأحدهما راجع الى بعض اوصافها أو جزئياتها<sup>(١)</sup> أو نحو ذلك فقد مر في المسألة قبلها ما يبين جواز اجتماعهما وله صورتان \* احدهما ان يرجع الأمر الى الجملة والنهي الى اوصافها وهذا كثير كالصلاة بحضرة الطعام والصلاة مع مدافعة الأخبثين . والصلاة في الأوقات المكروهة . وصيام أيام العيد والبيع المقترن بالقرر والجهالة والاسراف في القتل . ومجاوزة الحد في العدل فيه والنش والتخديعة في البيوع ونحوها الى ما كان من هذا القبيل \* والثانية ان يرجع النهي الى الجملة والأمر الى اوصافها وله أمثلة كالنستر بالمعصية في قوله عليه الصلاة والسلام « من ابتلى منكم من هذه القاذورات بشيء فليستتر بستر الله » واتباع السيئة الحسنة لقوله تعالى ثم يتوبون من قريب » وروى « من مشى منكم الى طمع فليمش رويدا » واشباه ذلك . فاما الأول فقد تكلم عليه الأصوليون فلا معنى لاعادته هنا . واما الثاني فيقرخذه الحكم فيه من معنى كلامهم في الأول فإليك النظر في التفريع والله أعلم وينجر هنا الكلام الى معنى آخر وهي

## المسألة الثالثة عشرة

وذلك تفاوت الطلب فيما كان متبوعا مع التابع له وان الطلب المتوجه للجملة اعلى رتبة وأكد في الاعتبار من الطلب المتوجه الى التفاصيل أو الأوصاف أو خصوص الجزئيات. والدليل على ذلك ما تقدم من ان المتبوع<sup>(٢)</sup> مقصود بالقصد الثاني ولاجل ذلك يلغى جانب التابع في جنب المتبوع فلا يعتبر التابع اذا كان اعتباره يعود على المتبوع بالاخلال أو يصير منه كالجزء أو كالصفة أو التكملة . وبالجملة فهذا المعنى مبسوط فيما تقدم وكاه دليل على قوة

(١) الضير راجع الى الجملة لفهومة من السياق

(٢) كذا بالأصل والصواب ان التابع الغ لانه هو الذي يقصد ثانيا وبالعرض

المتبوع في الاعتبار وضعف التابع . فالأمر المتعلق بالمتبوع أكد في الاعتبار من الأمر المتعلق بالتابع . وبهذا الترتيب يعلم ان الأمر في الشريعة لا تجري في التأكيدي مجزئاً واحداً وانها لا تدخل تحت قصد واحد فان الأمر المتعلقة بالأمر الضرورية ليست كالأمر المتعلقة بالأمر الحاجية ولا التحسينية . ولا الأمور المكملة للضروريات كالضروريات أنفسها بل بينهما تفاوت معلوم بل الأمور الضرورية ليست في الطلب على وزان واحد كالطلب المتعلق باصل الذين ليس في التأكيدي كالنفس ولا النفس كالعقل الى سائر اصناف الضروريات والحاجيات كذلك . فليس الطلب بالنسبة الى الممتمعات المباحة التي لا معارض لها كالطلب بالنسبة الى ماله معارض كالتمتع بالذات المباحة مع استعمال القرض والسلم والمساواة واشباه ذلك . ولا أيضاً طلب هذه الرخص التي يلزم في تركها جرح على الجملة ولا طلب هذه كطلب ما يلزم في تركه تكليف ما لا يطاق . وكذلك التحسينيات حرفاً بحرف فاطلاق القول في الشريعة بان الأمر للوجوب أو للندب أو للإباحة أو مشترك أو لغير ذلك مما يعبد<sup>(١)</sup> في تقرير الخلاف في المسألة الى هذا المعنى يرجع الأمر فيه فانهم يقولون انه للوجوب ما لم يدل دليل على خلاف ذلك . فكأن المعنى يرجع الى اتباع الدليل في كل أمر . واذا كان كذلك رجع الى ما ذكره لكن اطلاق القول فيما لم يظهر دليله صعب . وأقرب المذاهب في المسألة مذهب الواقعية وليس في كلام العرب ما يرشد الى اعتبار جهة من تلك الجهات دون صاحبها . فالضابط في ذلك ان ينظر في كل أمر هل هو مطلوب فيها بالقصد الأول أم بالقصد الثاني فان كان مطلوباً بالقصد الأول فهو في أعلى المراتب في ذلك النوع وان كان من المطلوب بالقصد الثاني فنظر هل يصح اقامة أصل الضروري في الوجود بدونه حتى يطلق على العمل اسم ذلك الضروري أم لا . فان لم يصح فذلك المطلوب قائم مقام الركن

(١) أى يذكر وهو بيان لقوله غير ذلك وقوله الى هذا المعنى متعلق بقوله يرجع الواقع خيراً عن قوله فاطلاق فانهم

والجزء المقام لأصل الضروري وإن صح أن يطلق عليه الاسم بدونه فذلك المطلوب ليس بركن ولكنه مكمل ومتمم • أما من الحاجيات • وأما من التحسينات فينظر في مراتبه على الترتيب المذكور أو نحوه بحسب ما يؤدي إليه الاستقراء في الشرع في كل جزء منها

## المسألة الرابعة عشرة

الأمر بالشيء على القصد الأول ليس أمراً بالتواضع بل التواضع إذا كانت مأموراً بها مفتقرة إلى استئناف أمر آخر • والدليل على ذلك ما تقدم من أن الأمر بالمطلقات لا يستلزم الأمر بالقييدات فالتواضع هنا راجعة إلى تأدية المتبوعات على وجه مخصوص والأمر إنما تعلق بها مطلقاً لا مقيداً فيكتفي فيها بإيقاع مقتضى الألفاظ المطنقة فلا يستلزم إيقاعها على وجه مخصوص دون وجه ولا على صفة دون صفة فلا بد من تعيين وجه أو صفة على الخصوص واللفظ لا يشعر به على الخصوص فهو مفتقر إلى تجديد أمر يقتضى الخصوص وهو المطلوب

وينبغي على هذا أن المكلف مفتقر في أداء مقتضى المطلقات على وجه واحد دون غيره إلى دليل • فإنا إذا فرضناه مأموراً بإيقاع عمل من العبادات مثلاً من غير تعيين وجه مخصوص فالمشروع فيه على هذا الفرض لا يكون مخصوصاً بوجه ولا بصفة بل إن يقع على حسب ما تنفع الأعمال الاتفاقية الداخلة تحت الإطلاق • فالأمور بالعتق مثلاً أمر بالاعتاق مطلقاً من غير تقييد مثلاً بكونه ذكراً دون أنثى • ولا أسود دون أبيض • ولا كاتباً دون صانع (١) ولا ما أشبه ذلك • فإذا التزم هو في الاعتاق نوعاً من هذه الأنواع دون غيره احتاج في هذا الالتزام إلى دليل والا كان التزامه غير مشروع • وكذلك إذا التزم في صلاة الظهر مثلاً أن يقرأ بالسورة الفلانية دون غيرها (١) أراد بالصانع من له حرفة أخرى غير صفة الكتابة بدليل المقابلة أوله صائغ بالعين المعجمة

جائماً أو ان يتطهر من ماء البئر دون ماء الساقية أو غير ذلك من الالتزامات. التي هي توابع لمقتضى الأمر في المتبوعات فلا بد من طلب دليل على ذلك. والا لم يصح في التشريع وهو عريضة لأن يكر<sup>(١)</sup> على المتبوع بالابطال. • ويانه ان الأمر اذا تعلق بالمأمور المتبوع من حيث الاطلاق ولم يرد عليه. أمر آخر يقتضى بعض الصفات أو الكيفيات التوابع فقد عرفنا من قصد الشارع. ان المشروع عمل مطلق لا يختص في مدلول اللفظ بوجه دون وجه ولا وصف دون وصف • فالخصص له بوجه دون وجه أو وصف دون وصف لم يوقمه. على مقتضى الاطلاق فافتقر الى دليل على ذلك التقييد أو صار مخالفاً لمقصود الشارع • وقد سئل مالك عن القراءة في المسجد فقال • لم يكن بالأمر القديم وإنما هو شيء أحدث قال ولن يأتي آخر هذه الأمة بأهدى مما كان. عليه أولها • والقرآن حسن • وقال أيضاً أترى الناس اليوم أرغب في الخير ممن مضى • قال ابن رشد التزام القراءة في المسجد بأثر صلاة من الصلوات أو على وجه ما مخصوص حتى يصير ذلك كأنه سنة مثل ما يجامع قرطبة أثر صلاة الصبح فرأى ذلك بدعة • قال وأما القراءة على غير هذا الوجه فلا بأس بها. في المسجد ولا وجه لكرهيتها • والذي أشار اليه مالك هو الذي صرح به. في موضع آخر فانه قال في القوم يجتمعون جميعاً فيقرؤون في السورة الواحدة مثل ما يفعل أهل الاسكندرية فكره ذلك وأنكر ان يكون من عمل الناس. وسئل مالك عن الجلوس في المسجد يوم عرفة بعد العصر للدعاء فكرهه فقليل • فالرجل يكون في مجلسه فيجتمع الناس اليه ويكبرون قال ينصرف ولو أقام. في منزله كان خيراً له • قال ابن رشد كره هذا وان كان الدعاء حسناً وأفضله. ومعرفة لأن الاجتماع لذلك بدعة وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه. وسلم انه قال « أفضل الهدى هدى محمد وشر الأمور محدثاتها وكل بدعة. ضلالة » وكره مالك في سجود القرآن أن يقصد القارئ مواضع السجود فقط.

ليسجد فيها . وكره في المدونة أن يجلس الرجل لمن سمعه يقرأ السجدة لا يريد بذلك تعلماً وأنكر على من يقرأ في المساجد ويجتمع عليه ورأى أن يقام وفيها ومن قعد اليه فعلم أنه يريد قراءة سجدة قام عنه ولم يجلس معه . وقال ابن القاسم سمعت مالكا يقول ان أول من أحدث الاعتماد في الصلاة حتى لا يحرك رجله رجل قد عرف وسمي الا اني لا أحب أن أذكره وكان مساء (١) .  
 يعني يساء الثناء عليه . قال ابن رشد جائز عند مالك ان يروح الرجل قدميه في الصلاة وانما كره أن يقرنها حتى لا يعتمد على أحدهما دون الأخرى ، لأن ذلك ليس من حدود الصلاة اذ لم يأت ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم . ولا عن أحد من السلف والصحابة المرضيين الكرام وهو من محدثات الأمور . وعن مالك نحو هذا في القيام للدعاء . وفي الدعاء عند ختم القرآن . وفي الاجتماع للدعاء عند الانصراف من الصلاة . والتثويب للصلاة والزيادة في الذبح على التسمية المعلومة والقراءة في الطواف دائماً . والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم عند التعجب واشباه ذلك مما هو كثير في الناس يكونه الأمر وارداً على الإطلاق فيقييد بتقييدات تلزم من غير دليل دل على ذلك . وعليه أكثر البدع المحدثات . وفي الحديث « لا يجعلن أحدكم للشيطان حظاً من صلاته يرى ان حقاً عليه أن لا ينصرف الا عن يمينه » وعن ابن عمر وغيره انه سئل عن الالتفات في الصلاة يميناً وشمالاً فقال نلتفت هكذا وهكذا . وتعمل ما يفعل الناس كأنه كره التزام عدم الالتفات ورآه من الأمور التي لم يرد التزامها . وقال صر واعجبالك يا ابن العاصي لأن كنت تجد ثياباً أفكل الناس يجد ثياباً والله لو فعلت لكاف سنة بل أغسل ما رأيت وانضح ما لم أر هذا فيما لم يظهر الدوام فيه فكيف مع الالتزام . والأحاديث في هذا والأخبار كثيرة جميعها يدل على ان التزام الخصوصية في الأوامر المطلقة-

(١) يفتح الهم مصدر ساء يسوء والثناء الذكر بوصف حسن أو قبيح واللعن ان هذا الرجل . كان اذا ذكر يذكر بما يسوء ولذلك كره الامام ان يذكره

مفتقر الى دليل والا كان قولاً بالأي واستثنائاً بغير مشروع . وهذه الفائدة انبنت على هذه المسألة مع مسألة ان الأمر بالمطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد

## المسألة الخامسة عشرة

المطلوب الفعل بالكل هو المطلوب بالقصد الأول . وقد يصير مطلوب التترك بالقصد الثاني كما ان المطلوب التترك بالكل هو المطلوب التترك بالقصد الأول . وقد يصير مطلوب الفعل بالقصد الثاني . وكل واحد منهما لا يخرج عن أصله من القصد الأول . أما الأول فيتبين من أوجه \* أحدها انه قد يؤخذ من حيث قصد الشارع فيه وهذا هو الأصل فيتناول على الوجه المشروع وينتفع به كذلك ولا ينسحق الله فيه لا في سوابقه ولا في لواحقه . ولا في قرائنه . فإذا أخذ على ذلك الوزن كان باحاً بالجزء مطلوباً بالكل فان المباحات انما وضعها الشارع للانتفاع بها على وفق المصالح على الاطلاق بحيث لا تقدرح في دنيا ولا في دين . وهو الاقتصاد فيها . ومن هذه الجهة جعلت نعماً وعدت منناً وسميت خيراً وفضلاً فاذا خرج المكلف بها عن ذلك الحد ان تكون <sup>(١)</sup> ضرراً عليه في الدنيا أو في الدين كانت من هذه الجهة مذمومة لانها صدت عن مراعاة وجود الحقوق السابقة واللاحقة والمقارنة أو عن بعضها فدخلت المفاسد بدلاً عن المصالح في الدنيا وفي الدين . وانما سبب ذلك تحمل المكلف منها ما لا يحتمله فانه اذا كان يكتفي منها بوجه ما أو بنوع ما أو بقدر ما وكانت مصالحه تجري على ذلك ثم زاد على نفسه منها فوق ما يطيقه تدبيره وقوته البدنية والقلبية كان مسرفاً وضعفت قوته عن حمل الجميع فوقع الاختلال وظهر الفساد كالرجل يكفيه لغذائه مثلاً وغيث وكسبه المستقيم انما يحمل ذلك المقدار لأن تهيمته لا تقوى على غيره فزاد على الرغبة مثله فذلك اسراف منه في جهة اكتسابه أولاً من حيث كان يتكلف كلفة ما يكفيه مع



التقوى فصار يتكلف كلمة اثنين وهو مما لا يسعه ذلك الا مع المخالفة وفي جهة تناوله فانه يحمل نفسه من الغذاء فوق ما تقوى عليه الطباع فصار شاقاً عليه . وربما ضاق نفسه واشتد كربه وشغله عن التفرغ للعبادة المطلوب فيها . الحضور مع الله تعالى . وفي جهة عاقبته . فان أصل كل داء البردة<sup>(١)</sup> وهذا قد عمل على وفق الداء فيوشك ان يقع به وهكذا حكم سائر أحواله الظاهرة والباطنة . في حين الاسراف فهو في الحقيقة الجالب على نفسه المفسدة لا نفس الشيء . المتناول من حيث هو غذاء تقوم به الحياة . فاذا تأملت الحالة وجدت المذموم . تصرف المكاف في النعم لا أنفس النعم الا انها لما كانت آلة للحالة المذمومة ذمت من تلك الجهة وهو القصد الثاني لأنه مبني على قصد المكلف المذموم . والا فإلرب تعالى قد تعرف الى عبده بنعمه . وأمن بها قبل النظر في فعل المكلف فيها على الإطلاق وهذا دليل على انها محمودة بالقصد الأول على الإطلاق . وإنما ذمت حين صدت عن من صدت سبيل الله وهو ظاهر لمن تأمله . والثاني ان جهة الامتنان لا تزول أصلاً وقد يزول الاسراف رأساً وما هو دائم لا يزول على حال هو الظاهر في القصد الأول . بخلاف ما قد يزول فان المكلف اذا أخذ المباح كما حاله<sup>(٢)</sup> لم يكن فيه من وجوه الذم شيء . واذا أخذه من داعي هواه ولم يراع ما حذر له صار مذموماً في الوجه الذي اتبع فيه هواه وغير مذموم في الوجه الآخر . وأيضاً فان وجه الذم قد تضمن النعمة واندرجت تحته لكن غطي عليها هواه . ودناله انه اذا تناول مباحاً على غير الجهة المشروعة قد حصل له في ضمنه جريان مصلحه على الجملة وان كانت مشوبة بمتبوع هواه<sup>(٣)</sup> والأصل هو النعمة لكن هواه أكسبها بعض أوصاف الفساد ولم يهدم أصل المصلحة . والا فلا انهدم أصل المصلحة لانعدام أصل المباح . لأن البناء إنما كان عليه فلم يزل أصل المباح وان كان .

(١) هي بنتجات التخمرة وتقل الطعام على المدة وفي حديث ابن مسعود كل داء أصله البردة (٢) كذا بالأصل ولعله كما حذر له (٣) كذا بالأصل ولعله فيمتبوعه هواه أي بسبب حيله هواه متبوعاً فتأمل

ضموراً تحت أوصاف الاكتساب والاستعمال المذموم . فهذا أيضاً مما يدل على ان كون المباح مذموماً ومطلوب الترك إنما هو بالقصد الثاني لا بالقصد الأول .

والثالث ان الشريعة مصرحة بهذا المعنى كقوله تعالى (أفبالباطل يؤمنون وبنعمة الله هم يكفرون) \* (ولكن أكثر الناس لا يشكرون) وقوله (وهو الذي سخر البحر لنا كلوا منه لحما طرياً) الى قوله (ولم لكم تشكرون) فهذه الآيات وأشباهاها تدل على ان ما بث في الأرض من النعم والمنافع على أصل ما بث الا ان المكلف لما وضع له فيها اختيار به نياط <sup>(١)</sup> التكليف داخلتها . من تلك الجهة الشوائب لا من جهة ما وضعت له أولاً . فانها من الوضع الأول . خالصة فاذا جرت في التكليف بحسب المشروع فذلك هو الشكر وهو جريها على ما وضعت أولاً . وان جرت على غير ذلك فهو الكفران . ومن ثم انجرت المفساد وأحاطت بالمكلف وكل بقضاء الله وقدره (والله خلقكم وما تعملون) . وفي الحديث « ان أخوف ما أخاف عليكم ما يفتح الله لكم من زهرة الدنيا فقيل أياقي الخير بالشر فقال لا ياتي الخير إلا بالخير وان مما ينبت الربيع ما يقتل حبطاً أو يلم <sup>(٢)</sup> الحديث . وأيضاً فياب سد الدرر من هذا القبيل فانه راجع الى طلب ترك ما ثبت طلب فعله لعارض يمرض وهو أصل متفق عليه في الجملة . وان اختلف العلماء في تفاصيله فليس الخلاف في بعض الفروع مما يبطل دعوى الاجماع في الجملة لأنهم اتفقوا على مثل قول الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا) وقوله (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله) وشبه ذلك . والشواهد فيه كثيرة . وهكذا الحكم في المطلوب طلب الندب قد يصير بالقصد الثاني مطلوب الترك حسبما تناولته أدلة التعمق

(١) كلما في الاصل بتقديم النون وصوابه يياط يياه فنون

(٢) المبط بفتحين وجع يأخذ الأبل في بطونها من كلاً تستوبه والمرض الحباط بالضم . وقوله يلم يضم فكسر أي يقرب من القتل وهو مثل المفرط في جمع الدنيا مع منع ما جمعه من حقه والحدث بفتح مذكورة في كتب الحديث وفي امثال الليداني ولسان العرب

والتشديد والنهي عن الوصال وسرد الصيام والتبطل . وقد تقدم من ذلك كثير .  
ومثله المطلوب ماب الوجوب عزيمة قد يصير بالقصد الثاني مطلوب الترك اذا كان  
مقتضى العزيمة فيه مشوشاً وطائداً على الواجب بالنقصان كقوله « ليس من  
البر الصيام في السفر » وأشبه ذلك . فالخلاص ان المطلوب بالقصد الأول على  
الاملاق قد يصير مطلوب الترك بالقصد الثاني وهو المطلوب .

قان قيل هذا معارض بما يدل على خلافه وان المدح والذم راجع الى مابث  
في الأرض . وعلى ما وضع فيها من المنافع على سواء فان الله عز وجل قال  
(وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم  
ايكم احسن عملا) وقال (الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم ايكم احسن عملا)  
وقوله (ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو اخباركم) وقدر ان  
التكاليف وضمت للابتلاء والاختبار ليظهر في الشاهد ما سبق العلم به في  
الفائبات وقد سبق العلم بان هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار لكن بحسب ذلك الابتلاء  
والابتلاء انما يكون له جهتان <sup>(١)</sup> لا بما هو زوجة واحدة ولذلك ترى النعم  
المبثوثة في الأرض لا مبادلا يتعاقبها من حيث هي مدح ولا ذم ولا امر ولا نهى  
وانما يتعلق بها من حيث تصرفات المكلفين فيها . وتصرفات المكلفين بالنسبة  
اليها على سواء فاذا عدت نعمة ومصالح من حيث تصرفات المكلف فهي  
معدودة فتنا ونقما بالنسبة الى تصرفاتهم ايضا . ويوضح ذلك ان الأمور  
المبثوثة للابتلاء لا تتفادح ممكنة في جهتي المصلحة والمفسدة ومهيئة للتصرفين معا فاذا  
كانت الأمور المبثوثة في الأرض للتكليف بهذا القصد وعلى هذا الوجه  
فكيف يرجح احد الجانبين على الآخر حتى يعد القصد الأول هو بنها نعمنا  
فقط . وكونها نقما وفتنا انما هو على القصد الثاني

فالجواب ان لا معارضة في ذلك من وجهين أحدهما ان هذه الظواهر التي  
نصت على انها نعم مجردة من الشوائب اما ان يكون المراد بها ما هو ظاهرها

وهو المطلوب الأول أو يراد بها أنها في الحقيقة على غير ذلك . وهذا الثاني . لا يضح اذ لا يمكن في العقل ولا يوجد في السمع ان يخبر الله تعالى عن امر بخلاف ما هو عليه . فانا ان فرضنا ان هذه الميثونات ليست بنعم خالصة كما انها ليست بنعم خالصة فاختار الله عنها بانها نعم . وانه اتمن بها وجعلها حجة على الخلق ومظنة لحصول الشكر مخالف للمعقول . ثم اذا نظرنا في تفاصيل النعم كقوله ( ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال اوتادا ) الى آخر الآيات . وقوله ( هو الذي انزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر ) الى آخر ما ذكر فيها . وفي غيرها افيصح في واحدة منها ان يقال انها ليست كذلك باطلاق أو يقال انها نعم بالنسبة الى قوم . ونقم بالنسبة الى قوم آخرين هذا كله خارج عن حكم المعقول والمنقول . والشواهد لهذا ان القرآن انزل هدى ورحمة وشفاء لما في الصدور . وانه النور الأعظم وطريقه هو الطريق المستقيم وانه لا يصح ان ينسب اليه خلاف ذلك مع انه قد جاء فيه ( يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به الا الفاسقين ) ( وانه هدى للمتقين ) لا لغيرهم وانه هدى ورحمة للمحسنين الى اشباه ذلك ولا يصح ان يقال انزل القرآن ليكون هدى لقوم وضلالاً لآخرين . أو هو محتمل لان يكون هدى أو ضلالاً نعوذ بالله من هذا التوهم

لا يقال ان ذلك قد يصح بالاعتبارين المذكورين في ان الحياة الدنيا لعب ولهو . وانها سلم الى السعادة وجد لا هزل ( وما خلقتنا السماء والأرض وما بينهما لا عيين ) لانا نقول هذا حق اذا حملنا التعرف بالنعم على ظاهر ما دلت عليه النصوص كما يصح في كون القرآن هدى وشفاء ونوراً كما دل عليه الاجماع وما سوى ذلك فمحمول على وجه لا يخل بالقصد الأول في بث النعم . والوجه الثاني ان كون النعم تثول باصحابها الى النعم انما ذلك من جهة وضع التكليف <sup>(١)</sup> لانها لم تصر نقما في انفسها بل استعمالها على غير الوجه

(١) لله وضع المكلف أى استعماله لما واخذه ايها على غير وجهها تأمل

المقصود فيها هو الذي صيرها كذلك فان كون الأرض مهاداً والجبال أوتاداً وجميع ما اشبهه فم ظاهرة لم تتغير فلما صارت تقابل بالكفران بأخذها على غير مأخذ صارت عليهم وبالاً وفعلهم فيها هو الوبال في الحقيقة لا هي . لانهم استعانوا بنعم الله على معاصيه . وعلى هذا الترتيب جرى شأن القرآن فانهم لما مثلت اصنامهم التي اتخذوها من دون الله بيوت العنكبوت في ضعفه تركوا التأمل والاعتبار فيما قيل لهم حتي يتحققوا ان الأمر كذلك واخذوا في ظاهر التمثيل بالعنكبوت من غير التفات الى المقصود . وقالوا (ماذا اراد الله بهذا مثلاً) فطُخِرَ الله تعالى عن حقيقة السابقة فيمن شأنه هذا بقوله (يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً) ثم استدرك البيان المنتظر بقوله (وما يضل به الا الفاسقين) نفياً لتوهم من يتوهم انه انزل بقصد الاضلال لقوم والهداية لقوم اي هو هدي كما قال أو لا هدي للمتقين لكن الفاسقين يضلون بنظرهم الى غير المقصود من ازال القرآن كذلك هو هدى للمتقين الذين ينظرون الى صوب الحقيقة فيه وهو الذي انزل من اجله وهذا المكان يستمد من المسألة الأولى فاذا تقرر هذا صارت النعم نفعاً بالقصد الأول وكونها بالنسبة الى قوم آخرين بخلاف ذلك من جهة اخذهم لها على غير الصوب الموضوع فيها وذلك معنى القصد الثاني والله اعلم .

واما الثاني وهوان المطلوب الترك بالكل هو بالقصد الأول فكذلك ايضاً لانه لما تبين انه خادم لما يصاد المطلوب الفعل صار مطلوب الترك لانه ليس فيه الا قطع الزمان في غير فائدة وليس له قصد ينتظر حصوله منه على الخصوص فصار الغناء المباح مثلاً ليس بخادم لأمر ضروري ولا حاجي ولا تكميلي . بل قطع الزمان به صدماً هو خادم لذلك فصار خادماً لضده ووجه ثان انه من قبيل اللهو الذي سماه الشارع باطلا كقوله تعالى (واذا رأوا تجارة أو لهواً) يعنى الطبل أو المزمار أو الغناء وقال في معرض الذم للدنيا (انما الحياة الدنيا لعب ولهو) الآية . وفي الحديث « كل لهو باطل الا ثلاثة »

خفده مما لا فائدة فيه الا الثلاثة فاتها لما كانت تخدم اصلاً ضرورياً اولاً حقابه استثنائها ولم يجعلها باطلاً \* ووجه ثالث وهو ان هذا الضرب لم يقع الامتنان به ولا جاء في معرض تقرير النعم كما جاء القسم الأول فلم يقع امتنان باللهو من حيث هو لهو ولا بالطرب ولا بسببه من جهة ما يسببه بل من جهة ما فيه من الفائدة العائدة لخدمة ما هو مطلوب وهو على وفق ماجري في محاسن العبادات فان هذا القسم خارج عنها بالجملة ويحقق ذلك ايضاً ان وجوه التمتعات هيئت للعباد اسبابها خلقاً واختراعاً فحصلت المنفعة منها من تلك الجهة ولا تجد للهو أو اللعب تهيئة تختص به في اصل الخلق وانما هي مبثوثة لم يحصل من جهتها تعرف بمنة الا ترى الى قوله ( قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق ) وقال ( والارض وضعها للأنام ) الى قوله ( يخرج منها التؤلؤ والمرجان ) وقوله ( والخليل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ) الى اشباه ذلك ولا تجدد في القرآن ولا في السنة تعرف الله الينا بشيء خلق للهو واللعب فان قيل ان حصول الاذنة وراحة النفس والنشاط للانسان مقصود ولذلك كان مبثوثاً في القسم الاول كلذة الطعام والشراب والوقاع والركوب وغير ذلك . وطلب هذه اللذات بمجرد ما من موضوعاتها جائز وان لم يطلب ماوراءها من خدمة الأمور الضرورية ونحوها فليكن جائزاً ايضاً في اللهو واللعب بالتفرج في البساتين وسماع الغناء واشباهها مما هو مقصود للشارع فعله . والدليل على ذلك امور . منها بشا في القسم الأول . ومنها انه جاء في القرآن ما يدل على القصد اليها كقوله تعالى ( ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون ) وقال ( والخليل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ) وقال ( ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكراً <sup>(١)</sup> ورزقاً حسناً ) وما كان نحو

(١) السكر الخمر واليه ذهب الجمهور والآية نزلت بمكة والخمر اذ ذاك كانت حلالاً وتحرمها لما كان بالمدينة اتفاقاً قاله منسوخة بآية المائدة وروى عن ابن عباس ان السكر الخمر بلغة الحبشة وعن ابي عبيدة انه للطعم المتفكه به وعن علماء الحنفية انه مالا يسكر من الانبنة فلا نسخ في الآية - والرزق الحسن الثمر والزيب وغير ذلك

ذلك وهذا كله في معرض الامتنان بالنعم والتجمل بالاموال والترين بها . واتخاذ السكر راجع الي معنى الهو واللعب . فينبغي أن يدخل في القسم الأول . ومنها ان هذه الأشياء ان كانت خادمة لخدمه المطلوب بالكل فهي خادمة للمأمور به أيضاً لانها مما فيه تنشيط وعون على العبادة او الخير كما كان المطلوب بالكل كذلك . فالتقسمان متحدان فلا ينبغي ان يفرق بينهما

فالجواب ان استدعاء النشاط والذات ان كان مبثوثاً في المطلوب بالكل فهو فيه خادم للمطلوب بالفعل . واما اذا تجرد عن ذلك فلا نسلم انه مقصود وهي مسألة النزاع ولكن المقصود ان تكون اللذة والنشاط فيما هو خادم لضرورة أو نحوه ، وما يدل على ذلك قوله في الحديث « كل هو باطل الا ثلاثة » فاستثنى ما فيه خدمة لمطلوب مؤكداً وبإبطال البواقي . وفي الحديث ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ملوا ملة فقال <sup>(١)</sup> يا رسول الله حدثنا يعنون بما ينشط النفوس فازل الله عز وجل (الله زل احسن الحديث كتاباً متشابهاً) الآية . فذلك في معنى ان الرجوع الي كتاب الله بالجدة غاية ما يطلبه وذلك ما ثبت فيه من الأحكام والحكم والمواعظ . والتحذيرات والتيسيرات الحاملة على الاعتبار والأخذ بالاجتهاد فيما فيه النجاة والتميز بالنعم المقيم . وهذا خلاف ما طلبوه قال الراوى ثم ملوا ملة فقالوا حدثنا شيئاً فوق الحديث ودون القرآن فنزلت سورة يوسف فيها آيات ومواعظ وتذكيرات وغرائب تحثهم على الجدة في طاعة الله . وتروح من تعب اعباء التكليف مع ذلك فدلوا على ما تضمن قصدهم بما هو خادم للضروريات لا ما هو خادم لخدمه ذلك . وفي الحديث أيضاً « ان لكل عابد شدة ولكل شدة فترة فاما الى سنة . واما الى بدعة فمن كانت فترته الى سنة فقد اهتدى ومن كانت فترته الى غير ذلك فقد هلك » واما آيات الزينة والجمال والسكر فانما ذكرت فيها <sup>(٢)</sup> لتبعتها لاصول تلك النعم لانها هي المقصود الأول في تلك النعم . وأيضاً فان الجمال والزينة

(١) لله فقالوا كما سيأتى بعد (٢) لله فيه أي في كتاب الله تعالى

بما يدخل تحت القسم الأول لانه خادم له • ويدل عليه قوله تعالى ( قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده ) وقوله عليه الصلاة والسلام « ان الله جميل يحب الجمال » « ان الله يحب ان يرى أثر نعمته على عبده » واما السكر فانه قال فيه ( تتخذون منه سكرا ) فنسب اليهم اتخاذ السكر ولم يحسنه • وقال ( ورزقاً حسناً ) فحسنه فالامتنان بالأصل الذي وقع فيه التصرف لا بنفس التصرف كالامتنان بالنعيم الأخرى الواقع فيها التصرف فانهم تصرفوا بمشروع وغير مشروع ولم يؤث بغير المشروع قط على طريق الامتنان به كسائر النعم بل قال تعالى ( قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا ) الآية • فتفهم هذا

وأما الوجه الثالث فانها ان فرض كونها خادمة للمأمور به فهي من القسم الأول كملاعبة الزوجة • وتأديب الفرس وغيرها • والا نخدعتهما للمأمور به بالقصد الثاني لا بالقصد الأول اذا كان ذلك الوقت الذي لعب فيه يمكنه فيه حمل ما ينشطه مما هو مطلوب الفعل بالكل كملاعبة الزوجة • ويكفي من ذلك ان يستريح بترك الأشياء كلها والاستراحة مع الأعمال بالنوم وغيره ريثما يزول عنه كلال العمل لادأما كل هذه الأشياء مباحة لانها خادمة للمطلوب بالقصد الأول • أما الاستراحة الى اللهو واللعب من غير ما تقدم فهو أمر زائد على ذلك كله فان جاء به من غير مداومة فقد أتى بامر يتضمن ما هو خادم للمطلوب الفعل فصارت خدمته له بالقصد الثاني لا بالقصد الأول فبان القسم الأول اذ جيء فيه بالخدام له ابتداء • وهذا انما جيء فيه بما هو خادم للمطلوب الترك لكنه تضمن خدمة المطلوب الفعل اذا لم يداوم عليه وهذا ظاهر لمن تأمله

( فصل ) فان قيل هذا البحث كله تدقيق من غير فائدة فقهية تترتب عليه لان كلا القسمين قد تضمن ضد ما اقتضاه في وضعه الأول • قالوا يجب العمل على ما يقتضيه الحال في الاستعمال للبإباح أو ترك الاستعمال وما زاد على ذلك



لا فائدة فيه فيما يظهر الا تعليق الفكر بأمر صناعي • وليس هذا من شأن أهل الحزم من العلماء

فالجواب انه ينبغي عليه أمور فقهية واصول عملية • منها الفرق بين ما يطلب الخروج عنه من المباحات عند اعتراض العوارض المقتضية للمعاسد ومالا يطلب الخروج عنه وان اعترضت العوارض وذلك ان القواعد المشروعة بالأصل اذ داخلتها المنكر كالبيع والشراء والمخالطة والمساكنة اذا كثر الفساد في الأرض • واشتهرت المنكر بحيث صار المكلف عند أخذه في حاجاته وتصرفه في أحواله لا يسلم في الغالب من لقاء المنكر أو ملاسته فالظاهر يقتضي الكف عن كل ما يؤديه الى هذا • ولكن الحق يقتضي أن لا بد له من اقتضاء حاجاته كانت مطلوبة بالجزء أو بالكل • وهى اما مطلوب بالأصل • واما خادم للمطلوب بالأصل • لانه ان فرض الكف عن ذلك أدى الى التضيق والحرَج أو تكليف مالا يطاق وذلك مرفوع عن هذه الأمة فلا بد للانسان من ذلك لكن مع الكف عما يستطاع الكف عنه وما سواه فمعفو عنه لانه بحكم التبعية لا يحكم بالأصل • وقد بسط<sup>(١)</sup> الغزالي في كتاب الحلال والحرام من الاحياء على وجه اخص<sup>(٢)</sup> من هذا فاذا أخذ قضية عامة استمر واطرد • وقد قال ابن العربي في مسألة دخول الحمام بعد ما ذكر جوازه

فان قيل فالحمام دار يغاب فيها المنكر فندخلها الى ان يكون حراما أقرب منه الى أن يكون مكروها فكيف ان يكون جائزا \* قلنا الحمام موضع تداو وتظهر فصار بمنزلة النهر فان المنكر قد غلب فيه بكشف العورات • وتظاهر

(١) لعله وقد بسطه

(٢) فقد قال في أحياء العلوم ان أكثر المباحات داعية الى المحظورات حتى استكنار الاكل واستعمال الطيب للتعزب فانه يحرك الشهوة ثم الشهوة تدعو الى الفكر والفكر يدعو الى النظر والنظر يدعو الى غيره الى ان قال وهكذا المباحات كلها اذا لم تؤخذ بقدر الحاجة في وقت الحاجة مع التعزب من غوايتها بالمعرفة ثم بالحذر قلما تخلو طاقتها من خطر وكذا كل ما اخذ بالشهوة قلما يخلو عن خطر اهـ

المنكرات • فاذا احتاج اليه المرء دخله ودفع المنكر عن بصره وسمعه ما يمكنه والمنكر اليوم في المساجد والبلدان فالحمام كالبلد عموما وكالنهر خصوصاً هذا ما قاله • وهو ظاهر في هذا المعنى • وهكذا النظر في الأمور المشروعة بالأصل كلها • وهذا اذا أدى الاحتراز من العارض للخرج • واما اذا لم يؤد اليه وكان في الأمر المقروض مع ورود النهي سعة كسد الذرائع • ففي المسألة نظر • ويتجاذبها طرفان فمن اعتبر العارض سد في يروع الآجال واشباهها من الحيل • ومن اعتبر الأصل لم يسد ما لم يبيد الممنوع صراحاً • ويدخل أيضاً في المسألة النظر في تمارض الأصل والغالب فان لا اعتبار الأصل رسوخاً حقيقياً • واعتبار غيره تكميلي من باب التعاون وهو ظاهر • أما اذا كان المباح مطلوب الترك بالكل فعلى خلاف ذلك لا يجوز لاحد ان يستمع الى الغناء • وان قلنا انه مباح اذا حضره منكر او كان في طريقه لانه غير مطلوب الفعل في نفسه • ولا هو خادم للمطلوب الفعل فلا يمكن والحالة هذه ان يستوفى المكاف حظه منه فلا بد من تركه نجلة • وكذلك اللعب وغيره • وفي كتاب الأحكام بيان لهذا المعنى في فصل الرخص واليه يرجع وجه الجمع بين التحذير من فتنه الدنيا مع عدم التحذير من اجتنابها أو اكتسابها

فان قيل فقد حذر السلف من التلبس بما يجر الى المناسد وان كان أصله مطلوباً بالكل أو كان خادماً للمطلوب فقد تركوا الجماعات واتباع الجنائز واشباهها • مما هو مطلوب شرعاً وحض كثير من الناس على ترك الزواج • وكسب العيال لما داخل هذه الأشياء واتبعها من المنكرات والمحرمات • وقد ذكر عن مالك انه ترك الجماعات والجماعات • وتعليم العلم • واتباع الجنائز وما أشبه ذلك مما هو مطلوب لا يحصل الامع مخالطة الناس • وهكذا غيره • وكانوا علماء وفقهاء وأولياء ومثابرين على تحصيل الخيرات وطلب المثوبات • وهذا كله له دليل في الشريعة كقوله عليه الصلاة والسلام « يوشك ان يكون خير مال المسلم غنم»

يتبع بها شعف<sup>(١)</sup> الجبال ومواقع القطر يفر بدينه من الفتن « وسائر ما جاء في طلب العزلة وهي متضمنة لترك كثير مما هو مطلوب بالكل أو بالجزء نذبا أو وجوبا خادما لمطلوب أو مقصودا لنفسه فكيف بالمباح

فالجواب ان هذا المعنى لا يرد من وجهين \* احدهما انا انما تكلمنا في جواز المخالطة في طلب الحاجات الضرورية وغيرها<sup>(٢)</sup> فمن عمل على أحد الجائزين فلا حرج عليه ولا يرد علينا ما هو مطلوب بالجزء لانا لم نتعرض في هذه المسألة للنظر فيه \* والثاني ان ما وقع التحذير فيه وما فعل السلف من ذلك انما هو بناء على معارض أقوى في اجتهادهم مما تركوه كالفرار من الفتن فانها في الغالب قاذحة في اصول الضروريات كفتن سفك الدماء بين المسلمين في الباطل أو للاشكال الواقع عند التعارض بين المصلحة الحاصلة بالتلبس مع المفسدة المنجزة بسببه أو ترك ورع المتورع يحمل على نفسه مشقة يحتملها والمشتقات تختلف كما مر في كتاب الأحكام فكل هذا لا يقدح في مقصودنا على حال

(فصل) ومنها الفرق بين ما ينقلب بالنية من المباحات طاعة وما لا ينقلب : وذلك ان ما كان منها خادما لمأمور به تصور فيه ان ينقلب اليه فان الأكل والشرب والوقاع وغيرها تسبب في اقامة ما هو ضروري لا فرق في ذلك بين كونه المتناول في الرتبة العليا من اللذة والطيب • وبين ما ليس كذلك • وليس بينهما تفاوت يمتد به الا في أخذه من جهة الحظ أو من جهة الخطاب الشرعي فاذا أخذ من جهة الحظ فهو المباح بعينه واذا أخذ من جهة الاذن الشرعي فهو المطلوب بالكل . لانه في القصد الشرعي خادما للمطلوب وطلبه بالقصد الأول • وهذا التقسيم قد مر يانه في كتاب الأحكام • فاذا ثبت هذا صح في المباح الذي هو خادما للمطلوب الفعل انقلابه طاعة اذ ليس بينهما الا قصد الأخذ من جهة الحظ أو من جهة الاذن • وأما ما كان خادما لمطلوب الترك فلما كان مطلوب الترك بالكل لم يصح انصرافه الى جهة المطلوب الفعل لانه

(١) أي دوسها والمراد بمواقع القطر الأودية والصغارى والحديث رواه البخارى وابو

داود والنسائي (٢) كذا بالأصل ولله لاهن غيرها فتأمل

انما ينصرف اليه . من جهة الاذن وقد فرض عدم الاذن فيه بالقصد الأول .  
 واذا أخذ من جهة الحظ فليس بطاعة فلم يصح فيه ان ينقلب طاعة فالعيب مثلا  
 ليس في خدمة المطلوبات كأكل الطيبات وشربها فان هذا داخل بالمعنى في  
 جنس الضروريات وما دار بها بخلاف اللعب فانه داخل بالمعنى في جنس ما هو  
 ضد لها . وحاصل هذا المباح انه مما لا حرج فيه خاصة لانه بخير فيه كالمباح  
 حقيقة . وقد مر بيان ذلك . وعلى هذا الأصل تخرج مسألة السماع المباح .  
 فان من الناس من يقول انه ينقلب بالقصد طاعة واذا غرض على هذا الأصل  
 تبين الحق فيه ان شاء الله تعالى

فان قيل اذا سلمنا ان الخادم لمطلوب الترك مطلوب الترك بالقصد الأول  
 فقد مر انه يصير مطلوب الفعل بالقصد الثاني . فاللعب والغناء ونحوهما اذا قصد  
 باستمائها التنشيط على وظائف الخدمة والقيام بالطاعة فقد صارت على هذا  
 الوجه طاعة فكيف يقال ان مثل هذا لا ينقلب بالنية طاعة

فالجواب ان اعتبار وجه النشاط على الطاعة ليس من جهة ما هو لعب أو  
 غناء بل من جهة ما تضمن من ذلك لا بالقصد الأول فانه استوى مع النوم  
 مثلا . والاستلقاء على القفاء . واللعب مع الزوجة في مطلق الاستراحة وبقي  
 اختيار كونه لعبا على الجملة أو غناء تحت حكم اختيار المستريح . فاذا أخذه من  
 اختياره فهو سعى في حظه فلا طلب . وان أخذه من جهة الطلب فلا طلب  
 في هذا القسم كما تبين . ولو اعتبر فيه ما تضمنه بالقصد الثاني لم يضر الاكثر  
 منه والدوام عليه . ولا كان منهيّا عنه بالكل لانه قد تضمن خدمة المطلوب  
 الفعل فكأن يكون مطلوب الفعل بالكل . وقد فرضناه على خلاف ذلك هذا  
 خلاف . وانما يصير هذا شيئا بفعل المكروه طلبا لتنشيط النفس على  
 الطاعة فكما ان المكروه بهذا القصد لا ينقلب طاعة كذلك ما كان في معناه  
 أو شبيها به

﴿فصل﴾ ومنها بيان وجه دعاء النبي صلى الله عليه وسلم لأتاس بكثرة المال مع علمه بسوء طاقبتهم فيه كقوله لثعلبة بن حاطب « قليل تؤدى شكره خير من كثير لا تطيقه » ثم دعا له بعد ذلك . فيقول القائل لو كان عنده أن كثرة المال يضر به فلم دعا له . وجواب هذا راجع الى ما تقدم من أن دعاءه لما كان من جهة أصل الإباحة في الاكتساب أو أصل الطلب فلا إشكال في دعائه عليه الصلاة والسلام . ومثله التحذير من فتنة المال مع أصل مشروعية الاكتساب له كقوله . « ان أخوف ما أخاف عليكم ما يخرج الله لكم من بركات الأرض <sup>(١)</sup> » قيل وما بركات الأرض قال زهرة الدنيا فقيل هل يأتي الخير بالشر فقال لا يأتي الخير الا بالخير وان هذا المال حلوة خضرة <sup>(٢)</sup> الحديث . وقال حكيم ابن حزام سألت النبي صلى الله عليه وسلم فاعطاني ثم سألته فاعطاني ثم سألته فاعطاني ثم قال « ان هذا المال خضرة حلوة » الحديث . وقال « المكثرون هم الأولون يوم القيامة » الحديث . وما أشبه ذلك مما أشار به الى التحذير من الفتنة ولم ينه عن أصل الاكتساب المؤدي الى ذلك ولا عن الزائد على ما فوق الكفاية بناء على أن الأصل المقصود في المال شرعاً مطلوب وانما الاكتساب خادم لذلك المطلوب فلذلك كان الاكتساب من أصله حلالاً اذا روعت فيه شروطه كان صاحبه ملياً أو غير ملي فلم يخرج النهي عن الاسراف فيه عن كونه مطلوباً في الأصل لأن الطلب أصلي . والنهي تبغي فلم يتعارضوا . ولأجل هذا ترك النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه يعملون في جميع ما يحتاجون اليه في دنياهم ليستعينوا به . وهو ظاهر من هذه القاعدة والفوائد المبينة عليها كثيرة

(١) أي انه في نضارته كثرة حلوة الخذاق خضرة اللون وتتمام الحديث « فنعم صاحب المسلم ما أعطى من المسكين وابن البيل أو كما قال النبي صلى الله عليه وسلم وانه من يأخذه بفيرحقه كالذي يأكل ولا يشبع ويكون عليه شهيداً يوم القيامة » رواه البخاري ومسلم وفي اللفظ اختلاف

## المسألة السادسة عشرة

قد تقدم ان الأوامر والنواهي في التأكيذ ليست على رتبة واحدة في الطلب الفعلي أو التركي واما ذلك بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الاوامر واجتناب النواهي . والمفاسد الناشئة عن مخالفة ذلك . وعلى ذلك التقدير يتصور اقسام الاقتضاء الى أربعة أقسام . وهي الوجوب والندب والكراهة والتحریم . وتم اعتبار آخر لا ينقسم فيه ذلك الاقسام بل يبقى الحكم تابعا لمجرد الاقتضاء . وليس للاقتضاء الا وجهان . أحدهما اقتضاء الفعل . والاخر اقتضاء الترك فلا فرق في مقتضى الطلب بين واجب ومندوب ولا بين مكروه ومحرم . وهذا الاعتبار جرى عليه أبواب الأحوال من الصوفية ومن هذا حذوهم من ا طرح مطالب الدنيا جملة . وأخذ بالحزم والعزم في سلوك طريق الآخرة اذ لم يفرقوا بين واجب ومندوب في العمل بهما . ولا بين مكروه ومحرم في ترك العمل بهما . بل ربما أطلق بعضهم على المندوب انه واجب على السالك . وعلى المكروه انه محرم . وهؤلاء هم الذين عدوا المباحات من قبيل الرخص . كما مر في احكام الرخص . وانما أخذوا هذا المأخذ من طريقتين

أحدهما من جهة الأمر وهو رأي من لم يعتبر في الأوامر والنواهي إلا مجرد الاقتضاء وهو شامل للأقسام كلها . والمخالفة فيها كماها مخالفة للأمر والنهي . وذلك قبيح شرعاً دع القبح عادة وشرعاً <sup>(١)</sup> وليس النظر هنا فيما يترتب على المخالفة من ذم أو عقاب بل النظر الى مواجهة الأمر بالمخالفة . ومن هؤلاء من بالغ في الحكم بهذا الاعتبار حتى لم يفرق بين الكبائر والصغائر من المخالفات وعد كل مخالفة كبيرة وهذا رأي أبي المعالی . في الارشاد فانه لم ير الاقسام الى الصغائر والكبائر بالنسبة الى مخالفة الأمر

(١) كذا بالأصل ولعل كلمة ( وشرطاً ) زائدة والمعنى ترك التبع المادى ولا تنظمه في سلك . البيان فانه مفروغ منه ومسلم

والناهي وأما صح عنده الأقسام بالنسبة إلى المخالفات في أنفسها مع قطع النظر عن الأمر والناهي وما رآه يصح في الاعتبار

والثاني من جهة معنى الأمر والناهي . وله اعتبارات أحدها النظر إلى قصد التقرب بمقتضاها فإن امتثال الأمر واجتناب النواهي من حيث هي تقتضي التقرب من المتوجه إليه كما أن المخالفة تقتضي ضد ذلك . فطالب القرب لا فرق عنده بين ما هو واجب وبين ما هو مندوب لأن الجميع يقتضيه حسبما دلت عليه الشريعة كما أنه لا فرق بين المكروه والمحرم عنده لأن الجميع يقتضي نقيض القرب . وهو إما البعد وإما الوقوف عن زيادة القرب والتماضي في القرب هو المطلوب . فحصل من تلك أن الجميع على وزن واحد في قصد التقرب والمهرب عن البعد . والثاني النظر إلى ما تضمنته الأمر والنواهي من جلب المصالح ودرء المفاسد عند الامتنال . وضد ذلك عند المخالفة فإنه قد مر أن الشريعة وضعت لجلب المصالح ودرء المفاسد فالباقي على مقتضى ذلك لا يفترق عنده طالب من طلب كالأول في قصد إلى التقرب . وإيضاً فإذا كان التفاوت في مراتب الأمر والنواهي راجعاً إلى تكبير خادم ومكمل مخدوم . وما هو كالصفة والموصوف . ففي حصص المندوبات كانت الواجبات وبالضد . فالأمر راجع إلى كون الضروريات آتية على أكل وجوها فسكان الافتقار إلى المندوبات كالمضطر إليه في أداء الواجبات فزاحمت المندوبات الواجبات في هذا الوجه من الافتقار لحكم دايمها بحكم واحد . وعلى هذا الترتيب ينظر في المكروهات مع المحرمات من حيث كانت رائداً عليها <sup>(١)</sup> وإنسابها . فإنه الأنس بمخالفة ما <sup>(٢)</sup> يوجب بمقتضى العادة الأنس بما فوقها . حتى قيل : إنما المعاصي يريد الكفر . ودل على ذلك قوله تعالى « كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون » وتفسيره في الحديث . وحديث « الحلال بين والحرام بين .

(١) الأنسب رائداً لها من راد لهم الكلاً يروده روداً وهو رائد أي طالك لئلا لأجلهم . فكذا المكروهات هنا كلها تطلب المحرمات وتسمى إليها (٢) بتكوين مخالفة أي بأية مخالفة

«وبينهما أمور مشتهات» الخ فقوله «كالراعي حول الحمى يوشك أن يقع فيه» وفي قسم الامتثال قوله «وما تقرب إلى عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه» الحديث \* والثالث النظر إلى مقابلة النعمة بالشكران أو بالكفران من حيث كان امتثال الأمر واجتناب النواهي شكراناً على الإطلاق وكان خلاف ذلك كفراناً على الإطلاق فإذا كانت النعمة على العبد ممدودة من العرش إلى الفرش بحسب الارتباط الحكمي ومادل عليه قوله تعالى (وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه) وقوله (الله الذي أنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم) إلى قوله (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الانسان لظلوم كفار) واشباه ذلك فتصريف النعمة في مقتضى الأمر شكران لكل نعمة وصلت إليك أو كانت سبباً في وصولها إليك . والأسباب الموصلة ذلك إليك لا تختص بسبب دون سبب . ولا خادم دون خادم . فخصل شكر النعم التي في السموات والأرض وما بينهما . وتصريفها في مخالفة الأمر كفران لكل نعمة وصلت إليك أو كانت سبباً فيها . كذلك أيضاً . وهذا النظر ذكره الغزالي في الأحياء وهو يقتضي ان لا فرق بين أمر وأمر ولا ينهى ونهى . فامتثال كل أمر شكران على الإطلاق ومخالفة كل أمر كفران على الإطلاق وثم أوجه أخرى يكفي منها ما ذكر . وهذا النظر راجع إلى مجرد اصطلاح لا إلى معنى يختلف فيه . اذ لا ينكر أصحاب هذا النظر انقسام الأمر والنواهي كما يقوله الجمهور بحسب التصور النظري . وإنما أخذوا في نمط آخر وهو انه لا يليق بمن يقال له (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) أن يقرم بغير التعب وبذل المجهود في التوجه إلى الواحد المعبود . وإنما النظر في مراتب الأمر والنواهي يشبه الميل إلى مشاحة العبد لسيدته في طلب حقوقه . وهذا غير لائق بمن لا يملك لنفسه شيئاً لا في الدنيا ولا في الآخرة . اذ ليس للمعبد حق على السيد من حيث هو عبد بل عليه بذل المجهود والرب يفعل بما يريد .



﴿فصل﴾ يقتضى هذا النظر التوبة عن كل مخالفة تحصل بترك المأمور به أو فعل المنهى عنه فانه اذا ثبت أن مخالفة الشارع قبيحة شرعاً ثبت انه المخالف مطلوب بالتوبة عن تلك المخالفة من حيث هى مخالفة الأمر أو النهى أو من حيث ناقضت التقرب • أو من حيث ناقضت وضع المصالح • أو من حيث كانت كثرة نافعاً للنعمة • ويندرج هنا المباح على طريقة هؤلاء من حيث جري عندهم مجرى الرخص • ومذهبهم الأخذ بالزائم وقد تقدم ان الأولى ترك الرخص فيما استطاع المكلف فيحصل من ذلك أن العمل بالمباح مرجوح على ذلك الوجه . واذا كان مرجوحاً فالراجح الأخذ بما يضاذه من المأمورات وترك شيء من المأمورات مع الاستطاعة مخالفة فالنزول الى المباح على هذا الوجه مخالفة في الجملة وان لم تكن مخالفة في الحقيقة . وبهذا التقرير يتبين معنى قوله عليه الصلاة والسلام « يا أيها الناس توبوا الى الله فاني أتوب الى الله في اليوم سبعين مرة » وقوله « انه ليغاث »<sup>(١)</sup> على قلبي فاستغفر الله . الحديث . ويشمله عموم قوله تعالى ( وتوبوا الى الله جميعاً أيها المؤمنون ) ولاجله أيضاً جعل الصوفية بعض مراتب الكمال اذا اقتصر السالك عليها دون ما فوقها نقصاً وحرماناً فان ما تقتضيه المرتبة العليا فوق ما تقتضيه المرتبة التي دونها والعاقل لا يرضى بالدون • ولذلك أمر بالاستباق الى الخيرات مطلقاً وقسم المكلفون الى أصحاب اليمين وأصحاب الشمال والسابقين . وان كان السابقون من أصحاب اليمين • وقال تعالى ( فأما ان كان من المقربين فروح وريحان وجنة نعيم وأما ان كان من أصحاب اليمين ) الآية • فكان من شأنهم ان يتجاروا في ميدان الفضائل حتى يعدوا من لم يكن في ازدياد ناقصاً ومن لم يعمر أتناسه بطلا وهذا مجال لا مقال فيه • وعليه أيضاً نبه حديث الندامة يوم القيامة حيث تعم الخلائق كلهم فيندم المسيء أن لا يكون قد أحسن .. والمحسن أن لا يكون قد ازداد احساناً

(١) أى لينظي عليه من قولهم غين على الرجل كذا أى غطي عليه

فان قيل هذا اثبات للنقص في مراتب الكمال وقد تقدم ان مراتب الكمال لا تنقص فيها \* فالجواب انه ليس باثبات تنقص على الاطلاق وانما هو اثبات راجح وارجح وهذا موجود . وقد ثبت ان الجنة مائة درجة ولا شك في تفاوتها في الأكمية والأرجحية . وقال الله تعالى ( تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ) وقال ( ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض ) ومعلوم ان لا نقص في مراتب النبوة الا ان المسارعة في الخيرات تقتضي المطالبة بأقصى المراتب بحسب الامكان عادة فلا يليق بصاحبها الاقتصار على مرتبة دون ما فوقها فلذلك قد تستنقص النفوس الاقامة ببعض المراتب مع امكان الرق وتتحسر اذا رأت شقوق<sup>(١)</sup> ما فوقها عليها كما يتحسر اصحاب النقص حقيقة اذا رأوا مراتب الكمال كالكفار واصحاب الكبائر من المسلمين وما اشبه ذلك . ولما فضل رسول الله صلى الله عليه وسلم بين دور الانصار وقال « في كل دور الانصار خير » قال سعد بن عباد يارسول الله خير دور الانصار فاجعلنا آخر<sup>(٢)</sup> فقال « أوليس بحسبكم أن تكونوا من الخيار » وفي حديث آخر « قد فضلكم على كثير » فهذا يشير الى ان رتب الكمال تجتمع في مطلق الكمال وان كان لها مراتب ايضا فلا تعارض بينهما والله اعلم . وقد يقال ان قول من قال حسنات الأبرار سيئات المقرين راجع الى هذا المعنى وهو ظاهر فيه والله اعلم .

### المسألة السابعة عشرة

تقدم ان من الحقوق المطلوبة ما هو حق لله وما هو حق للعباد وان ما هو حق للعباد فحق لله كما ان ما هو حق لله فهو راجع الى العباد وعلى ذلك يقع التفريع هنا بحول الله . فنقول الأول والأمر والنواهي يمكن اخذها امتثالاً من جهة ما هي حق لله تعالى مجرداً عن النظر في غير ذلك . ويمكن اخذها من جهة ما تعلقت بها حقوق العباد . ومعنى ذلك ان المكلف اذا سمع مثلاً قول الله

(١) أى فضل ما فوقها عليها وزيادة ما هو فيه من نعمة وخير

(٢) لعله واجبنا طلب المفاضلة ولو بجمله اخرا

تعالى ( والله علي الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ) فلا مثاله هذا الأمر مأخذان

أحدهما وهو المشهور المتداول ان ينظر في نفسه بالنسبة الى قطع الطريق . والى زاد ييلفه . والى مركوب يستعين به . والى الطريق ان كان خوفاً أو مأموراً . والى استماتته بالرفقة والصحبة لمشقة الوحدة وغرها . والى غير ذلك من الأمور التي تعود عليه في قصده بالمصلحة الدنيوية أو بالمفسدة . فاذا حصلت له اسباب السفر وشروطه المعديات انتهض للامتثال وان تعذر عليه ذلك علم ان الخطاب لم ينحتم عليه

والثاني ان ينظر في نفس ورود الخطاب عليه من الله تعالى فافلاً ومعرضاً . فمما سوى ذلك فينتهض الى الامتثال كيف امكنه لا يثنيه عنه الا المعجز الخالي . والموت آخذاً للاستطاعة <sup>(١)</sup> انها باقية ما بقي من رmqه بقية . وان الطوارق المارضة . والأسباب المخوفة لا توازي عظمة امر الله فتسقطه . أو ليست بطوارق ولا عوارض في محصول العقْد الايماني حسبما تقدم في فصل الأَسْبَاب والمسببات من كتاب الأحكام وهكذا سائر الأوامر والنواهي . فاما المأخذ الأول فجاء على اعتبار حقوق العباد لان ما يذكره الفقهاء في الاستطاعة المشروطة راجع اليها واما الثاني فجاء على اسقاط اعتبارها وقد تقدم ما يدل . على صحة ذلك الاسقاط . ومن الدليل ايضاً على صحة هذا المأخذ اشياء

أحدها ما جاء في القرآن من الآيات الدالة على أن المطلوب من العبد التعبد . باطلاق . وان على الله ضمان الرزق كان ذلك مع تماطى الأسباب أولاً كقوله تعالى ( وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون ) وقوله تعالى ( وأمر اهلك بالصلاة واصطبر عليها لا نسألك رزقاً نحن نرزقك والعاقبة للمتقوى ) فهذا واضح في انه اذا تعارض حق الله وحق العباد فالمقدم حق الله فان حقوق العباد مضمونة على الله تعالى . والرزق من

(١) هو حال من فاعل ينتهض والمعنى معتبراً وملاحظاً ان الاستطاعة باقية ما بقي فيه رفق

عظم حقوق العباد فاقضى الكلام ان من اشتغل بعبادة الله كفاه الله مئونة الرزق . واذا ثبت هذا في الرزق ثبت في غيره من سائر المصالح المجتابة والمنفاسد المتوقاة وذلك لان الله قادر على الجميع . وقال تعالى ( وان يمسك الله بضر فلا كاشف له الا هو وان يردك بخير فلا راد لفضله ) وفي الآية الأخرى وان يمسك بخير فهو على كل شيء قدير ) وقال ( ومن يتوكل على الله فهو حسبه ) بعد قوله ( ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب ) فمن اشتغل بتقوى الله تعالى فانه كافيه . والآيات في هذا المعنى كثيرة

والثاني ما جاء في السنة من ذلك كقوله صلى الله عليه وسلم « احفظ الله يحفظك احفظ الله تجده امامك تعرف اليه في الرضاء يعرفك في الشدة اذا سألت فاسأل الله واذا استعنت فاستعن بالله جنب القلم بما هو كائن فلو اجتمع الخلق على ان يعطوك شيئاً لم يكتبه الله لك لم يقدروا عليه وعلى ان يمنعوك شيئاً كتبته الله لك لم يقدروا عليه » الحديث . فهو كله نص في ترك الاعتماد على الاسباب وفي الاعتماد على الله والأمر بطاعة الله . واحاديث الرزق والأجل كقوله « اللهم لا مانع لما اعطيت ولا معطي لما منعت ولا ينفع ذا الجد<sup>(١)</sup> منك الجد » وقال صلى الله عليه وسلم لعمر بن الخطاب في ابن صياد « ان يكنه فلا تطيقه » وقال « جف القلم بما انت لاق » وقال « لانسأل المرأة طلاق أختها لتستفرغ من حفتها . ولتنكح فان لها ما قدر لها » وقال في العزل « ولا عليكم ان لا تفعلوا فانه ليست نسمة كتب الله أن تخرج الا هي كائنة » وفي الحديث « المعصوم من عصم الله » وقال « ان الله كتب على ابن آدم حفظه من الزنى ادرك ذلك لامحالة » الى سائر ما في هذا المعنى مما هو صريح في ان اصل الاسباب التسبب وانها لا تملك شيئاً ولا ترد شيئاً وان الله هو المعطي والمانع . وان طاعة الله هي العزيمة الأولى

(١) الجد بالفتح النني والحظ ومنك معناه عندك أى لا ينفع ذا النني عندك غناه وانما ينفعه عمله بالطاعات كما قال تعالى ( يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من آتى الله بقلب سليم )

والثالث ما ثبت من هذا العمل عن الأنبياء صلوات الله عليهم فقدومه و  
طاعة الله على حقوق الله -هم فتقدم عليه الصلاة والسلام حتى تقطرت قدماه  
وقال «أنلأ كون عبداً شكوراً» وبلغ رسالة ربه على ما كان عليه من  
الخوف من قومه حين تمالؤا على اهلاكه ولكن الله عصمه • وقال الله له (قل  
لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا) الآية • وقل له (ولا تطعوا كاذبين والمنافقين  
ودع اذاهم وتوكل على الله) فامر به باطراح ما يتوقاه فان الله حسبه <sup>(١)</sup> وقال  
(الذين يبلغون رسالات الله ويخشونه ولا يخشون احداً الا الله) وقال قبل  
ذلك (وكان امر الله قدرا مقدورا) وقال هود عليه السلام لقومه • وهو  
يلغهم الرسالة (فكيدوني جميعاً ثم لا تنظرون اني توكلت على الله) الآية •  
وقال موسى وهارون عليهما السلام (ربنا اننا نخاف ان يفرط علينا أو ان  
يطغى) فقال الله لهما (لا تخافا اني معكما اسمع وأرى) وكان عبدالله بن أم مكتوم  
قد نزل عذره في قوله تعالى (غير أولى الضرر) ولكنه كان بعد ذلك يقول  
اني أعمى لا أستطيع ان أفر فادفعوا الى الآواء واقعدوني بين الصفيين فيترك  
ما منح من الرخصة ويقدم حق الله على حق نفسه • وروى عن جندع بن  
ضمرة انه كان شيخاً كبيراً فلما أمروا بالهجرة وشدد عليهم فيها مع علمهم بان  
الدين لا حرج فيه ولا تكليف بما لا يطاق قال لبيه اني أجد حيلة فلا أعذر  
أحملوني على سرير فحملوه فأت بالنعيم وهو يصفق يمينه على شماله ويقول هذا  
لك وهذا لرسولك الحديث • وعن بعض الصحابة انه قال شهدت مع رسول  
الله صلى الله عليه وسلم أنا وأخ لي احداً فرجعنا جريحين فلما أذن مؤذن رسول  
الله صلى الله عليه وسلم بالخروج في طلب العدو قلت لأخي أو قال لي اتقوتنه  
غزوة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والله مائتنا من دابة تركبها وما منا الا  
جريح ثقيل فخرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وكنت أيسر جرحاً منه

(١) أى كنيه شرهم واذا هم كما قال تعالى (والله يصيبك من الناس)

فكان اذا ذاب حملته عقبة<sup>(١)</sup> ومشى عقبة . حتي انتهينا الى ما انتهى اليه المسلمون .  
وفي النقل من هذا النحو كثير . وقد مر منه في فصل الرخص والعزائم من كتاب  
الأحكام ما فيه كفاية

فان قيل ان هذه الأدلة اذا وقف معها حسبما تقرر اقتضت اطراح الأسباب  
جملة أغنى ما كان منها عائداً الى مصالح العباد وهذا غير صحيح لان الشارح وضعها  
وأمر بها واستعملها رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعون بعده  
وهي عمدة ما حافظت عليه الشريعة . وأيضاً فان حقوق الله تعالى ليست على  
وزان واحد في الطالب فمنها ما هو مغلوب حتماً كالقواعد الخمس وسائر الضروريات  
المراعاة في كل ملة . ومنها ما ليس بحتم كالمندوبات فكيف يقال ان المندوبات  
مقدمة على غيرها من حقوق العباد وان كانت واجبة هذا لا يستقيم في النظر .  
وأيضاً فالأدلة المعارضة لما تقدم أكثر كقوله تعالى ( ولا تلقوا بأيديكم الى  
التهلكة ) وقوله ( وتزودوا ) وقوله ( وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط  
الخيال ) الآية . وقد كان عليه الصلاة والسلام يستمد الأسباب لمعاشه وسائر أعماله  
من جهاد وغيره . ويعمل بمثل ذلك أصحابه . والسنة الجارية في الخلق الجريان على  
العادات . وما تقدم لا يقتضيه فلا بد من صحة أحدهما وان صح بطل الآخر  
بوليس ما دلتم عليه بأولى ما دللنا عليه . والترجيح من غير دليل محكم

فالجواب ان ما تقدم لا يدل على اطراح الأسباب بل يدل على تقديم بعض  
الأسباب خاصة وهي الأسباب التي يقتضيها حق الله تعالى على الأسباب التي  
تقتضيها حقوق العباد على وجه اجتهادي شرعي قامت الأدلة عليه . فليس بين  
ذلك وبين أمره عليه الصلاة والسلام بالأسباب واستعمالها تعارض . ودليل  
ذلك اقراره عليه الصلاة والسلام فعل من اطرحها عند التعارض وعمله عليه  
الصلاة والسلام على اطراحها كذلك في مواطن كثيرة ونذبه الى ذلك كما تبين

(١) بضم فسكون النوبة والشوط . وانظر الى هذه النية الخالصة والجهاد العظيم رضي الله  
عنهم ولتلك كانوا خير القرون

في الأحاديث المتقدمة • وقد مر في فصل الأسباب من كتاب الأحكام وجه الفقه في هذا المكان عند ذكر كيفية الدخول في الأسباب هذا جواب الأول وأما الثاني فإن حقوق الله تعالى على أي وجه فرضت أعظم من حقوق العباد كيف كانت وانما فسخ المكلف في أخذ حقه وطلبه من باب الرخصة والتوسعة لا من باب عزائم المطالب • وبيان ذلك في فصل الرخص والعزائم • وإذا كان كذلك فالعزائم أولى بالتقديم ما لم يعارض معارض • وأيضاً فإن حقوق الله ان كانت نداءً إنما هي من باب التحسينات خادماً للضروريات وانها ربما أدى الإخلال بها الى الإخلال بالضروريات • وإن المندوبات بالجزء واجبات بالكل فلاجل هذا كله قد يسبق الى النظر تقديمها على واجبات حقوق العباد وهو نظر فقهي صحيح مستقيم في النظر

وأما الثالث فلا معارضة فيه فإن أدلته لا تدل على تقديم حقوق الله على حقوق العباد أصلاً وإذا لم تدل عليها لم يكن فيها معارضة أصلاً والى هذا كله فإن تقديم حقوق العباد إنما يكون حيث يعارض في تقديم حق الله معارض يلزم منه تضييع حق الله تعالى فانه إذا شق عليه الصوم مثلاً لمرضه ولكنه صام فشغله ألم المشقة بالصوم عن استيفاء الصلاة على كمالها وإدامة الحضور فيها أو ما أشبه ذلك عادت عليه المحافظة على تقديم حق الله الى الإخلال بحقه فلم يكن له ذلك • فاما ان لم يكن كذلك فليس تقديم حق الله على حق العبد بتكثير البتة بل هو الأحق على الإطلاق • وهذا فقه في المسألة حسن جداً وبالله التوفيق

(فصل) واعلم ان ما تقدم من تأخير حقوق العباد إنما هو فيما يرجع الى نفس المكلف لا الى غيره • أما ما كان من حق غيره من العباد فهو بالنسبة اليه من حقوق الله تعالى • وقد تبين هذا في موضعه

## المسألة الثامنة عشرة

الأمر والنهي يتواردان على الفعل واحدهما راجع الى جهة الأصل<sup>(١)</sup> والآخر راجع الى جهة التعاون هل يعتبر الأصل أو جهة التعاون . أما اعتبارها معاً من جهة واحدة فلا يصح ولا بد من التفصيل . فالأمر إما أن يرجع الى جهة الأصل أو التعاون . فان كان الأول لحاصله راجع الى قاعدة سد الدرائع فانه منع الجائز لئلا يتوصل به الى الممنوع وقد مر مافيه . وحاصل الخلاف فيه انه يحتمل ثلاثة أوجه \* أحدها اعتبار الأصل اذ هو الطريق المنضبط والقانون المطرد \* والثاني اعتبار جهة التعاون فان اعتبار الأصل مؤد الى الملل الممنوع<sup>(٢)</sup> والأشياء انما تحل وتحرم بما آلتها . ولانه فتح باب الحيل<sup>(٣)</sup> \* والثالث التفصيل فلا يخلو ان تكون جهة التعاون غالبية أو لا فان كانت غالبية فاعتبار الأصل واجب اذ لو اعتبر الغالب هنا لادي الى انحراف الأصل جملة وهو باطل وان لم تكن غالبية فالاجتهاد . وان كان الثاني فظاهره شنيع لانه الفاء لجهة النهي<sup>(٤)</sup> ليتوصل الى المأمور به تعاوناً وطريق التعاون متأخر في الاعتبار عن طريق اقامة الضروري والحاجي لانه تكميلي وما هو الابعثابة الغاصب والسارق ليتصدق بذلك على المساكين أو يبنى قنطرة ولكنه صحيح اذا نزل منزلته وهو ان يكون من باب الحكم على الخاصة لاجل العامة . كالمنع من تلقي الركبان فان منعه في الأصل ممنوع اذ هو من باب منع الارتفاق . وأصله ضروري أو حاجي لاجل أهل السوق ومنع بيع الحاضر للبادي لانه

(١) وهو اقامة الضروري أو الحاجي وقوله الى جهة التعاون أي بان يكون الفعل في ذاته غير مطلوب ولكن يتوصل به الى المطلوب (٢) فتحتاج النفس الى ما ينشطها بفعل ما ليس بمطلوب لتستعين به على الفعل المطلوب (٣) لان الحاجة الى الخروج عما في التزامه مشقة تستوجب البحث عن الحيلة للتخلص منه كما يقال الحاجة تفتق الحيلة (٤) اذ لا أثر له حيثئذ وظاهره طلب النهي عنه ليتوصل به الى المأمور به وهو شنيع ولكنه قد يصح اذا كان في المنهي عنه ما في المأمور به فينزل منزلته ويترجح عليه كما في منع تلقي الركبان وهم التجار الذين يجلبون البضائع لمنفعة العامة فانه مأمور به لاجل منفعة أهل السوق ومنهي عنه لانه من باب منع الارتفاق المطلوب ورجح الجانب الاول لانه من باب الحكم على الخاصة لاجل العامة كما قال فتدبر



في الأصل منع من النصيحة لا انه ارفاق لاهل الحضرة . وتضمن الصنيع قد يكون من هذا القبيل وله نظائر كثيرة فان جهة التعاون هنا أقوى . وقد أشار الصحابة على الصديق اذ قدموه خليفة بترك التجارة والقيام بالتحرف على العيال لاجل ما هو أعم في التعاون وهو القيام بمصالح المسلمين وعوضه من ذلك في بيت المال وهذا النوع صحيح كما تفسر والله أعلم

## الفصل الرابع

### في العموم والخصوص

ولا بد من مقدمة تبين المقصود من العموم والخصوص ههنا والمراد العموم الممنوعى كان له صيغة مخصوصة أو لا . فاذا قلنا في وجوب الصلاة أو غيرها من الواجبات وفي تحريم الظلم أو غيره انه عام فانما معنى ذلك ان ذلك ثابت على الاطلاق والعموم بدليل فيه صيغة عموم أو لا بناء على ان الأدلة المستعملة ههنا انما هي الاستقرائية المحصلة بمجموعها القطع بالحكم حسبما تبين في المقدمات والخصوص بخلاف العموم . فاذا ثبت مناط النظر وتحقق فيتمتع به مسائل

## المسألة الاولى

اذا ثبتت قاعدة عامة أو مطلقة فلا تؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان ولا حكايات الأحوال . والدليل على ذلك أمور \* احدها ان القاعدة مقطوع بها بالفرض لانا انما نتكلم في الأصول الكلية القطعية وقضايا الأعيان مظنونة أو متوهمة والمظنون لا يقف للقطعي ولا يعارضه \* والثاني ان القاعدة غير محتملة لاستنادها الى الأدلة القطعية . وقضايا الأعيان محتملة لا مكان ان تكون على غير ظاهرها أو على ظاهرها وهي مقطوعة ومستثناة من ذلك الأصل فلا يمكن والحالة هذه ابطال كلية القاعدة بما هذا شأنه \* والثالث ان قضايا الأعيان جزئية والقواعد المطردة كليات ولا تنهض الجزئيات ان تنقض الكليات . ولذلك تبقى احكام الكليات جارية في الجزئيات وان لم يظهر فيها

معنى الكليات على الخصوص كما في المسألة السفرية بالنسبة الى الملك المترف • وكذا في النفي بالنسبة الى مالك النصاب والنصاب لا يغنيه على الخصوص وبالضد في مالك غير النصاب وهو به غنى \* والرابع انها لو عارضتها فاما ان يعمل معها أو يهملها • أو يعمل باحدهما دون الآخر اعنى في محل المعارضة فاعملها معها باطل • وكذلك اهلها لانه اعمال للمعارضة فيما بين الظنى والقطعى واعمال الجزئى دون الكلى ترجيح له على الكلى وهو خلاف القاعدة فلم يبق الا الوجه الرابع وهو اعمال الكلى دون الجزئى وهو المطلوب

فان قيل هذا مشكل على بابي التخصيص والتقيد فان تخصيص العموم وتقيد المطلق صحيح عند الأصوليين باخبار الأُحاد وغيرها من الأمور المظنونة • وما ذكرت جار فيها فيلزم إما بطلان ما قالوه واما بطلان هذه القاعدة لكن ما قالوه صحيح فلزم ابطال هذه القاعدة

فالجواب من وجهين احدهما ان ما فرض في السؤال ليس من مسألتنا بحال فان ما نحن فيه من قبيل ما يتوهم فيه الجزئى معارضا • وفي الحقيقة ليس بمعارض فان القاعدة اذا كانت كلية ثم ورد في شئ مخصوص وقضية عينية ما يقتضى بظاھر المعارضة في تلك القضية المخصوصة وحدها مع امكان ان يكون معناها موافقا لا مخالفا فلا اشكال في ان لا معارضة هنا وهو هنا محل التأويل لمن تأول • أو محل عموم الاعتبار ان لاق بالموضع الاطراح والاهمال كما اذا ثبت لنا أصل التنزيه كليا عاما ثم ورد موضع ظاھر التشبيه في أرخاص يمكن ان يراد به خلاف ظاھر على ما اعطته قاعدة التنزيه فمثل هذا لا يؤثر في صحة الكلية الثابتة • وكذا اذا ثبت لنا أصل عصمة الأنبياء من الذنوب ثم جاء قوله « لم يكذب ابراهيم الا ثلاث كذبات » ونحو ذلك فهذا لا يؤثر لاحتمال حمله على وجه لا يخرم ذلك الأصل • واما تخصيص العموم فشئ آخر لانه انما يعمل بناء على ان المراد بالتخصيص ظاھر من غير تأويل ولا احتمال فينشد لعمل ويعتبر كما قاله الأصوليون وليس ذلك مما نحن فيه

﴿ فصل ﴾ وهذا الموضع كثير الفائدة عظيم النفع بالنسبة الى التمسك بالكليات اذا عارضتها الجزئيات وقضايا الأعيان فانه اذا تمسك بالكلي كان له الخيرة في الجزئي في حمله على وجوه كثيرة . فان تمسك بالجزئي لم يمكنه مع التمسك بالخيرة في الكلي فثبت في حقه المعارضة ورمت به أيدي الاشكالات في مهاو بعيدة وهذا هو أصل الزيف والضلال في الدين لأنه اتباع للمتشابهات وتشكك في القواطع المحكمات . ولا توفيق الا بالله . ومن فوائد سهولة المتناول في انقطاع الخصام والتشبيب الواقع من المخالفين . ومثال هذا ما وقع في بعض المجالس وقد ورد على غرناطة بعض طلبة العدوة الأفريقية فأورد على مسألة العصمة الاشكال المورد في قتل موسى للقبطي . وان ظاهر القرآن يقضي بوقوع المعصية منه عليه السلام بقوله ( هذا من عمل الشيطان ) وقوله ( ربي اني ظلمت نفسي فاغفر لي ) فأخذ معه في تفصيل الفاظ الآية بمجرد ما ذكر فيها من التأويلات اخراج الآيات عن ظواهرها . وهذا المأخذ لا يتخلص وربما وقع الاتصال على غير وفاق فكان مما ذكرت به بعض الاصحاب في ذلك المسألة سهلة في النظر اذا روجع بها الأصل . وهي مسألة عصمة الأنبياء عليهم السلام . فيقال له الأنبياء معصومون من الكبائر باتفاق أهل السنة وعن الصفائر باختلاف . وقد قام البرهان على ذلك في علم الكلام فحال أن يكون هذا الفعل من موسى كبيرة وان قيل انهم معصومون أيضاً من الصفائر وهو صحيح فحال أن يكون ذلك الفعل منه ذنباً فلم يبق الا أن يقال انه ليس بذنب <sup>(١)</sup> ولك في التأويل السعة <sup>(٢)</sup> بكل ما يليق بأهل النبوة ولا ينبو عنه ظاهر الآيات فاستحسن ذلك ورأى مثله مأخذاً علمياً في المناظرات وكثير ما يبني عليه النظائر وهو حسن والله أعلم

(١) لجواز أن يكون عليه السلام قد رأى ان في الوكر دفع ظالم عن مظلوم ففعله غير قاصد به القتل وإنما وقع القتل مترتباً عليه من غير قصد (٢) منه أنه عليه السلام بعد ان وقع منه ما وقع تأمل فظهر له إمكان الدفع بغير الوكر وأنه لم يتثبت في رأيه لما اعتراه من الغضب ففعل انه فعل خلاف الأولى بالنسبة الى امثاله فقال ما قال على عادة اللغويين في استغناهم خلاف الأولى

## المسألة الثانية

لما كان قصد الشارع ضبط الخلق الى القواعد العامة <sup>(١)</sup> وكانت العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الوضع كان من الأمر الملغى اليه اجراء القواعد على العموم العادي لا العموم الكلي التام الذي لا يختلف عنه جزئي ما . اما كون الشريعة على ذلك الوضع فظاهر الا ترى ان وضع التكاليف طام وجعل على ذلك علامة البلوغ وهو مظنة لوجود العقل الذي هو مناط التكليف لأن العقل يكون عنده في الغالب لا على العموم اذ لا يطرد ولا ينمكس كلياً على التمام لوجود من يتم عقله قبل البلوغ ومن ينقص وان كان بائناً الا أن الغالب الاقتران . وكذلك ناط الشارع الفطر والقصر بالسفر لمدة المشقة <sup>(٢)</sup> وان كانت المشقة قد توجد بدونها وقد تفقد معها <sup>(٣)</sup> ومع ذلك فلم يعتبر الشارع تلك النوادر بل أجرى القاعدة مجراها . ومثله حد الفنى بالنصاب وتوجيه الأحكام بالبينات . واحمال أخبار الآحاد . والقياسات الظنية الى غير ذلك من الأمور التي قد تتخلف مقتضياتها في نفس الأمر ولكنه قليل بالنسبة الى عدم التخلف فاعتبرت هذه القواعد كلية عادلة لا حقيقية . وعلى هذا الترتيب تجد سائر القواعد التكليفية . واذا ثبت ذلك ظهر ان لا بد من اجراء العمومات الشرعية على مقتضى الأحكام المادية من حيث هي منضبطة بالمظنات الا اذا ظهر معارض فيعمل على ما يقتضيه الحكم فيه كما اذا علنا القصر بالمشقة فلا ينتقض بالملك المترف ولا بالصناعة الشاقة . وكما لو علل الربا في الطعام بالكيل فلا ينتقض بما لا يتأني كيله لقلة أو غيرها

(١) أى يرجوهم اليها أو الى معنى البلاء

(٢) جعل المشقة علة نظراً الى أنها المترتبة عليها الترخيس في الأصل ولكن لما كانت غير منضبطة لاختلافها بحسب الأشخاص والأحوال نبط الترخيس بمظنتها وهو السفر فهو الملة أي الوصف الظاهر للمنضبط وهذا هو المشهور عند الأصوليين

(٣) الأنسب تذكير الضمير لرجوعه للسفر

كالتائه من البر • وكذلك اذا علناه في النقيدين بالتمنية لا ينتقض بما لا يكون ثمناً لقلته أو علناه في الطعام بالافتيات فلا ينتقض بما ليس فيه افتيات كالحبة الواحدة • وكذلك اذا اعترضت علة القوت بما يقتات في النادر كاللوز والجوز والقثاء والبقول وشبهها بل الافتيات انما اعتبر الشارع منه ما كان معتاداً مقبلاً للصاب على الدوام وعلى العموم ولا يلزم اعتباره في جميع الأقطار • وكذلك نقول ان الحد علق في الحر على نفس تناول حفظاً على العقل ثم انه اجري الحد في القليل الذي لا يذهب العقل مجري الكثير اعتباراً بالعادة في تناول الكثير • وعلق حد الزنى على الايلاج وان كان المقصود حفظ الأنساب فيجد من لم ينزل لأن المادة الغالبة مع الايلاج الازال • وكثير من هذا فليكن على بال من النظر في المسائل الشرعية أن القواعد العامة انما تنزل على العموم المعادى

### المسألة الثالثة

لا كلام في أن للعموم صيغاً وضعية والنظر في هذا مخصوص بأهل العربية وانما ينظر هنا في أمر آخر وان كان من مطالب أهل العربية أيضاً ولكنه أكيد التقرير هنا • وذلك أن للعموم الذي تدل عليه الصيغ بحسب الوضع نظرين \* أحدها باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أصل وضعها على الاملاق والى هذا النظر قصد الأصوليين • فلذلك يقع التخصيص عندهم بالعقل والحس وسائر التخصصات المنفصلة \* والثاني بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقضى العوائد بالقصد اليها وان كان أصل الوضع على خلاف ذلك • وهذا الاعتبار استعمالي • والأول قياسي • والقاعدة في الأصول العربية ان الأصل الاستعمالي اذا عارض الأصل القياسي كان الحكم للاستعمالي • ويان ذلك هنا أن العرب تطلق الفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه مما يدل عليه معنى الكلام خاصة دون ما تدل عليه تلك الألفاظ بحسب الوضع

الافرادي كما انها أيضاً تطلقها وتقصد بها تعميم ما تدل عليه في أصل الوضع وكل ذلك مما يدل عليه مقتضى الحال فان المتكلم قد يأتي بلفظ عموم بما يشمل بحسب الوضع نفسه وغيره وهو لا يريد نفسه ولا يريد انه داخل في مقتضى العموم : وكذلك قد يقصد بالعموم صنفاً مما يصلح الانغض في أصل الوضع دون غيره من الأصناف كما انه قد يقصد ذكر البعض في لفظ العموم ومراده من ذكر البعض الجميع كما تقول فلان يملك المشرق والمغرب والمراد جميع الأرض . وضرب زيد الظهر والبطن . ومنه (رب المشرقين ورب المغربين) (وهو الذي في السماء اله وفي الأرض اله) فكذلك اذا قال من دخل دارى اكرمه فليس المتكلم بمراد . واذا قال اكرمت الناس أو قاتلت الكفار فانما المقصود من لقي منهم . فاللفظ عام فيهم خاصة وهم المقصودون باللفظ العام دون من لم يخطر بالبال . قال ابن خروف ولو حلف رجل بالطلاق والعتق ليضربن جميع من في الدار وهو معهم فيها فضربهم ولم يضرب نفسه لبر ولم يلزمه شيء . ولو قال اتهم الأمير كل من في المدينة فضربهم فلا يدخل الأمير في التهمة والضرب . قال فكذلك لا يدخل شيء من صفات البارئ تعالى تحت الاخبار في نحو قوله تعالى (خالق كل شيء) لأن العرب لا تقصد ذلك ولا تنويه . ومثله (والله بكل شيء عليم) وان كان طاملاً بنفسه وصفاته ولكن الاخبار انما وقع عن جميع المحدثات . وعلمه بنفسه وصفاته شيء آخر . قال فكل ما وقع الاخبار به من نحو هذا فلا تعرض فيه لدخوله تحت الخبر عنه فلا تدخل صفاته تعالى تحت الخطاب . وهذا معلوم من وضع اللسان فالخلاص ان العموم انما يتبر بالاستعمال ووجوه الاستعمال كثيرة . ولكن ضابطها مقتضيات الأحوال التي هي ملاك البيان فان قوله (تدمر كل شيء) . بأمر ربها) لم يقصد به انها تدمر السموات والأرض والجبال ولا المياه ولا غيرها مما هو في معناها . وانما المقصود تدمر كل شيء مرت عليه مما شأنها ان تؤثر فيه على الجملة . ولذلك قال (فأصبحوا لا يرى الا مساكنهم) وقال في الآية .

الأخرى ( ما تذر من شيء أتت عليه الا جعلته كالريم ) ومن الدليل على هذا انه لا يصح استثناء هذه الأشياء بحسب الإنسان فلا يقال من دخل دارى اكرمه الا تسمى أو اكرمت الناس الا نفسى . ولا قاتلت الكفار الا من لم الق منهم . ولا ما كان نحو ذلك . وإنما يصح الاستثناء من غير المتكلم ممن دخل الدار أو ممن لقيت من الكفار . وهو الذى يتوهم دخوله لو لم يستثن . هذا كلام العرب في التعميم فهو اذاً الجارى في عمومات الشرع . وأيضاً فطائفة من أهل الأصول نبهوا على هذا المعنى وان ما لا يخطر ببال المتكلم عند قصده التعميم الا بالاختار لا يحمل لفظه عليه الا مع الجود على مجرد اللفظ . وأما المعنى فيبعد أن يكون مقصوداً للمتكلم كقوله صلى الله عليه وسلم « ايما أهاب دبغ فقد طهر » قال الغزالي خروج الكلب عن ذهن المتكلم والمستمع عند التمرض للدباغ ليس بعيد بل هو الغالب الواقع ونقيضه هو الغريب المستبعد . وكذا قال غيره أيضاً وهو موافق لمساعدة العرب وعليه يحمل كلام الشارع بلا بد

فان قيل اذا ثبت ان اللفظ العام ينطلق على جميع ما وضع له في الأصل . حالة الافراد فاذا حصل التركيب والاستعمال فاما ان تبقى دلالة على ما كانت عليه حالة الافراد أولاً . فان كان الأول فهو مقتضى وضع اللفظ فلا اشكال وان كان الثانى فهو تخصيص اللفظ العام . وكل تخصيص لا بد له من مخصص . عقلى أو نقلى أو غيرهما وهو مراد الأصوليين . ووجه آخر وهو أن العرب حملت اللفظ على عمومته في كثير من ادلة الشريعة مع أن معنى الكلام يقتضى على ما تقرر خلاف ما فهموا واذا كان فهمهم في سياق الاستعمال معتبراً في التعميم حتى يأتى دليل التخصيص دل على ان الاستعمال لم يؤثر في دلالة اللفظ حالة الافراد عندهم بحيث صار كوضع ثان بل هو باق على أصل وضعه ثم التخصيص أت من وراء ذلك بدليل متصل أو منفصل . ومثال ذلك انه لما نزل قوله تعالى ( الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم ) الآية شق ذلك عليهم

« وقالوا إنا لم يلبس إيماننا بظلم فقال عليه الصلاة والسلام » انه ليس بذلك ألا تسمع الى قول لقمان ان الشرك لظلم عظيم « وفي رواية فنزلت ( ان الشرك لظلم عظيم ) . ومثل ذلك انه لما نزلت ( انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم ) قال بعض الكفار فقد عبدت الملائكة . وعبد المسيح فنزل ( ان الذين سبقت لهم منا الحسنى ) الآية الى اشياء كثيرة سياقها يقتضى بحسب المقصد الشرعى عمومها أخيراً من عموم اللفظ . وقد فهموا فيها مقتضى اللفظ . وبادرت افهامهم فيه وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم ولولا أن الاعتبار عندهم ما وضع<sup>(١)</sup> له اللفظ في الأصل لم يقع منهم فهمه

فالجواب عن الأول انا اذا اعتبرنا الاستعمال العربى فقد تبقى دلالاته الأولى وقد لا تبقى فان بقيت فلا تخصيص وان لم تبقى دلالاته فقد صار للاستعمال اعتبار آخر ليس للأصل وكأنه وضع ثن حقيقى لا مجازى . وربما أطلق بعض الناس على مثل هذا لفظ الحقيقة اللغوية اذا أرادوا أصل الوضع . ولفظ الحقيقة العرفية اذا أرادوا الوضع الاستعمالى . والدليل على صحته ما ثبت في أصول العربية من ان لللفظ العربى اصالتين اصالته قياسية واصالة استعمالية . فللاستعمال هنا اصالته أخرى غير ما لللفظ في أصل الوضع وهي التي وقع الكلام فيها وقام الدليل عليها في مسألتنا . فالعلم اذاً في الاستعمال لم يدخله تخصيص بحال

وعن الثانى ان الفهم فى عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه . وللشريعة بهذا النظر مقصدان أحدهما المقصد فى الاستعمال العربى الذى أنزل القرآن بحسبه . وقد تقدم القول فيه \* والثانى المقصد فى الاستعمال الشرعى الذى تقرر فى سور القرآن بحسب تقرير قواعد الشريعة . وذلك ان نسبة الوضع الشرعى الى مطلق الوضع الاستعمالى العربى كنسبة الوضع فى الصناعات الخاصة الى الوضع الجمهورى كما تقول فى الصلاة ان أصلها الدعاء لغة ثم خصت



في الشرع بداء مخصوص على وجه مخصوص وهي فيه حقيقة لا مجاز فكذلك .  
 نقول في الفاظ العموم بحسب الاستعمال الشرعي أنها إنما تم بحسب مقصد الشارع .  
 فيها • والدليل على ذلك مثل الدليل على الوضع الاستعمالي المتقدم الذكر  
 واستقراء مقاصد الشارع يبين ذلك مع ما يضاف إليه في مسألة اثبات الحقيقة .  
 الشرعية • فاما الأول فالعرب فيه شرع سواء لان القرآن نزل بأسانهم • واما  
 الثاني فالتفاوت في ادراكه حاصل اذ ليس الطارئ الاسلام من العرب في فهمه  
 كالقديم العهد ولا المشتغل بتفهمه وتحصيله كمن ليس في تلك الدرجة ولا  
 المبتدئ فيه كالمتهنى ( يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ) .  
 فلا مانع من توقف بعض الصحابة في بعض ما يشكل أمره وينمض وجه القصد  
 الشرعي فيه حتى اذا تبهر في ادراك معاني الشريعة نظره واتسع في ميدانها باعه  
 زال عنه ما وقف من الاشكال واتضح له القصد الشرعي على الكمال • فاذا  
 تقرر وجه الاستعمال فاذكر مما توقف فيه بعضهم راجع الى هذا القليل • ويعضده  
 ما فرضه الأصوليون من وضع الحقيقة الشرعية فان الموضوع يستمد منها وهذا  
 الوضع وان كان قد جرى به مضمنا في الكلام العربي فله مقاصد تختص به يدل  
 عليها المساق الحكيم أيضاً . وهذا المساق يختص بمعرفة العارفون بمقاصد الشارع  
 كما ان الأول يختص بمعرفة العارفون بمقاصد العرب • فكل ما سألوا عنه فن  
 القليل اذا تدبرته

( فصل ) ويتبين لك صحة ما تقرر في النظر في الأمثلة المعترض بها في  
 السؤال الأول . فاما قوله تعالى ( الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم ) الآية .  
 فان سياق الكلام يدل على ان المراد بالظلم انواع الشرك على الخصوص فان  
 السورة من أولها الى آخرها مقررة لقواعد التوحيد وهادمة لقواعد الشرك .  
 وما يليه • والذي تقدم قبل الآية قصة ابراهيم عليه السلام في حاجته لقومه  
 بالأدلة التي أظهرها لهم في الكوكب والقمر والشمس • وكان قد تقدم قبل  
 ذلك قوله ( ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذب بآياته ) فيبين انه

لا أحد أظلم ممن ارتكب هاتين الخلتين وظهر انهما المعنى بهما في سورة الأنعام  
 ابطالا بالحجة وتقريراً بمنزلةهما في الخالفة وايضاحاً لاحق الذي هو مضاد لما  
 فكان السؤال انما ورد قبل تقرير هذا المعنى . وايضاً فان ذلك لما كان تقريراً  
 لحكم شرعى بلفظ عام كان مظنة لان يفهم منه العموم في كل ظلم دق أو جل .  
 فلاجل هذا سألوها وكان ذلك عند نزول السورة وهي مكينة نزلت في أول  
 الاسلام قبل تقرير جميع كليات الأحكام . وسبب احتمال النظر ابتداء  
 ان قوله ( ولم يلبسوا ايمانهم بظلم ) نفي على نكرة لا قرينة فيها تدل على  
 استغراق انواع الظلم بل هو كقوله لم يأتى رجل فيحتمل المعاني التي ذكرها  
 سيبويه وهي كلها نفي لموجب مذكور أو مقدر ولا نص في مثل هذا على  
 الاستغراق في جميع الأنواع المحتملة الا مع الاتيان بمن وما يعطى معناها .  
 وذلك مفقود هنا . بل في السورة ما يدل على ان ذلك النفي وارد على ظلم .  
 معروف وهو ظلم الافتراء على الله والتكذيب بآياته فصارت الآية من جهة  
 افرادها بالنظر في هذا المساق مع كونها أيضاً في مساق تقرير الأحكام مجملة في  
 عمومها فوقع الاشكال فيها . ثم بين لهم النبي صلى الله عليه وسلم ان عمومها  
 انما القصد به نوع أو نوعان من انواع الظلم وذلك ما دلت عليه السورة وليس  
 فيه تخصيص على هذا بوجه . واما قوله ( انكم وما تعبدون ) الآية . فقد  
 اجاب الناس عن اعتراض ابن الزبيرى فيها بجهله بموقعها . وما روى في الموضع  
 ان النبي صلى الله عليه وسلم قال له « ما أجهلك بلغة قومك يا غلام » لانه جاء  
 في الآية ( انكم وما تعبدون ) وما لما لا يعقل فكيف تشمل الملائكة والمسيح .  
 والذى يجرى على أصل مسألتنا ان الخطاب ظاهره انه لكفار قريش ولم يكونوا  
 يعبدون الملائكة ولا المسيح وانما كانوا يعبدون الأصنام . فقوله ( وما  
 تعبدون ) عام في الأصنام التي كانوا يعبدون فلم يدخل في العموم الاستعمال  
 غير ذلك فكان اعتراض المعارض جهلاً منه بالمساق وغفلة عما قصد في الآيات .  
 وما روى من قوله « ما أجهلك بلغة قومك يا غلام » دليل على عدم تمكنه

في فهم المقاصد العربية وان كان من العرب لحدائته وغلبة الهوى عليه في الاعتراض ان يتأمل مساق الكلام حتى يتهدى للمعنى المراد . وزل قوله ( ان الذين سبقت لهم منا الحسنى ) بيانا لجهله . ومثله ما في الصحيح ان مروان قال لبوابه <sup>(١)</sup> اذهب يارافع الى ابن عباس فقل له لئن كان كل امرئ فرح بما أوتي وأحب ان يحمده بما لم يفعل معذبا لنعذبن أجمعون فقال ابن عباس ما لكم وهذه الآية انما دعا النبي صلى الله عليه وسلم <sup>(٢)</sup> يهود فسألهم عن شيء فكتموا به واخبروه بغيره فاروه ان قد استحمدوا اليه بما أخبروه عنه فيما سألهم وفرحوا بما أوتوا من كتابهم ثم قرأ ابن عباس ( واذا أخذ الله ميثاق الذين أتوا الكتاب ) كذلك حتى قوله ( يفرحون بما أتوا <sup>(٣)</sup> ) ويحبون ان يحمدا بما لم يفعلوا ) فهذا من ذلك المعنى أيضاً . وبالجملة لجوابهم بيان لعمومات تلك النصوص كيف وقعت في الشريعة وان ثم قصدا آخر سوى القصد العربي لا بد من تحصيله وبه يحصل فهمها وعلى طريقه يجري سائر العمومات . واذا كان لا يكون ثم تخصيص بمنفصل البتة وأطردت العمومات قواعد صادقة العموم . ولنورد هنا فصلا هو مظنة لورود الاشكال على ما تقرر والجواب عنه <sup>(٤)</sup> يتضح المطلوب انضاحا اكمل

فلقائل ان يقول ان السلف الصالح مع معرفتهم بمقاصد الشريعة وكونهم عربا قد أخذوا بعموم اللفظ وان كان سياق الاستعمال يدل على خلاف ذلك وهو دليل على ان المعتبر عندهم في اللفظ عمومه بحسب اللفظ الافرادى وان عارضه السياق . واذا كان كذلك عندهم صار ما يبين لهم خصوصه كالأمثلة المتقدمة مما خص بالمنفصل لا مما وضع في الاستعمال على العموم المدعى . ولهذا

(١) قاما ان الوصول في قوله تعالى ( لا تحسبن الذين يفرحون ) الآية على صومه شاملا لكل من يؤتي شيئا أو يأتي بشيء كما قيل فيفرح به فرح اعجاب ويود أن يحمده الناس بما هو عار عنه من الفضائل (٢) أي ان الآية نزلت في شأن خاص بأهل الكتاب بدليل قوله تعالى ( واذا أخذ الله ميثاق الذين أتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشتركون ) فليس للوصول على عمومه شاملا لما ذكر <sup>(٣)</sup> قريء بضم الهزة أي أعطوا وبفتحها مقصورة وممدودة (٤) صوابه والجواب عنه

الموضع من كلامهم أمثلة • منها ان عمر بن الخطاب كان يتخذ الخشن من الطعام . كما كان يلبس المرقع في خلافته • فقيل له لو اتخذت طعاما لين من هذا فقال أخشي ان تعجل طيباتي يقول الله تعالى ( أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا ) الحديث • وجاء انه قال لاصحابه وقد رأى بعضهم قد توسع في الاتفاق شيئا ابن تذهب بكم هذه الآية ( أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا ) الآية • وسياق الآية يقتضى انها انما نزلت في الكفار الذين رضوا بالحياة الدنيا من الآخرة . ولذلك قال ( ويوم يمرض الذين كفروا على النار ) ثم قال ( فاليوم تجزون عذاب الهون ) فالآية غير لا ثقة بحالة المؤمنين ومع ذلك فقد أخذها صر مستندا في ترك الاسراف مطلقا وله أصل في الصحيح في حديث المرأتين المتظاهرتين على النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال عمر للنبي عليه الصلاة والسلام ادع الله ان يوسع على أمتك فقد وسع على فارس والروم وهم لا يعبدونه فاستوى جالسا فقال « أو في شك أنت يا بن الخطاب أولئك قوم عجلت لهم طيباتهم في الحياة الدنيا » فهذا يشير الى مأخذ عمر في الآية واذدل السياق على خلافه • وفي حديث الثلاثة الذين هم أول من تسعربهم النار يوم القيامة ان معاوية قال صدق الله ورسوله ( من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف اليهم أعمالهم فيها ) الى آخر الآيتين • فجعل مقتضى الحديث وهو في أهل الاسلام داخلا تحت عموم الآية وهي في الكفار لقوله ( أولئك الذين ليس لهم في الآخرة الا النار ) النخ فدل على الأخذ بعموم من في غير الكفار أيضا • وفي البخاري عن محمد بن عبد الرحمن قال قطع على أهل المدينة بعث فاكتتبت فيه فاقبت عكرمة مولى ابن عباس فاخبرته فنهاني عن ذلك . أشد النهي • ثم قال أخبرني ابن عباس ان اناسا من المسلمين كانوا مع المشركين يكثرون سواد المشركين على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يأتي السهم يرمي به فيصيب أحدهم فيقتله أو يضرب فيقتل فانزل الله عز وجل ( ان الذين توفاهم الملائكة ظالمي انفسهم ) الآية فهذا أيضا من ذلك لان

الآية عامة فيمن كثر سواد المشركين . ثم ان عكرمة اخذها علي وجه اعم من ذلك وفي الترمذي والنسائي عن ابن عباس لما نزلت ( وان تبدوا ما في انفسكم أو تخفوه يحاسبكم ) الآية دخل فلوهم منه شيء لم يدخل من شيء فقالوا للنبي صلى الله عليه وسلم فقال « قولوا سمعنا واطعنا » فالتى الله الايمان في فلوهم فانزل الله تعالى ( آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون ) الآية ( لا يكلف الله نفساً الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو اخطأنا ) قال قد فعلت ( ربنا ولا تحمل علينا اصرأ كما حملته على الذين من قبلنا ) قال قد فعلت « الحديث الخ فهموا من الآية العموم واقروه النبي صلى الله عليه وسلم ونزل بعدها ( لا يكلف الله نفساً الا وسعها ) على وجه النسخ أو غيره مع قوله تعالى ( وما جعل عليكم في الدين من حرج ) وهي قاعدة مكينة كلية . ففي هذا ما يدل على صحة الأخذ بالعموم اللفظي وان ذلك الاستعمال اللغوي أو الشرعي على خلافه . وكذلك قوله تعالى ( ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ) الآية فانها نزلت فيمن ارتد عن الاسلام بدليل قوله بعد ( ان الله لا ينفق ان يشرك به ) الآية ثم ان عامة العلماء استدلوا بها على كون الاجماع حجة وان مخالفه حاص . وعلى ان الابتداع في الدين مذموم وقوله تعالى ( الا انهم يثنون صدورهم ليستخفوا منه ) ظاهره ساق الآية انه في الكفار والمنافقين أو غيرهم بدليل قوله ( ليستخفوا منه ) أي من الله تعالى أو من رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال ابن عباس انها في اناس كانوا يستحيون ان يتخلوا <sup>(١)</sup> فيفيضوا الى السماء وان يجامعوا نساءهم فيفيضوا الى السماء فنزل ذلك فيهم فقد عم هؤلاء في حكم الآية مع ان المساق لا يقتضيه ومثل هذا كثير وهو كله مبني على القول باعتبار عموم اللفظ لا خصوص السبب . ومثله قوله تعالى ( ومن لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الكافرون )

(١) أي يدخلوا الخلاء المعروف

مع انها نزلت في اليهود . والسياق يدل على ذلك . ثم ان العلماء عموا بها غير الكفار وقولوا اكفر دون كفر فاذا رجع هذا البحث الى القول بان لا اعتبار بعموم اللفظ وانما الاعتبار بخصوص السبب وفيه من الخلاف ما علم نقد رجعنا الى ان احد القولين هو الأصح ولا فائدة زائدة

والجواب ان الساف الصالح انما جاءوا بذلك اتفقه الحسن بناء على امر آخر غير راجع الى الصبغ العمومية لانهم فهموا من كلام الله تعالى مقصوداً يفهمه الراسخون في العلم وهو ان الله تعالى ذكر الكفار بسبب اعمالهم والمؤمنين بأحسن اعمالهم ليقوم العبد بين هذين المقامين على قدمي الخوف والرجاء فيري اوصاف اهل الايمان وما اعد لهم في جهنم رجاء ان يدركهم ويخاف ان لا يلحقهم غير من ذنوبه ويرى اوصاف اهل الكفر وما اعد لهم فيخاف من الوقوع فيما وقعوا فيه وفيما يشبهه ويرجو بايمانه أن لا يلحق بهم . فهو بين الخوف والرجاء من حيث يشترك مع الفريقين في وصف ما . وان كان مسكوتاً عنه لانه اذا ذكر الطرفان كان الحائل بينهما مأخوذ الجانبين <sup>(١)</sup> كحال الاجتهاد لا فرق لا من جهة انهم حملوا ذلك محل الداخل تحت العموم اللفظي وهو ظاهر في آية الأحقاف وهود . والنساء في آية ( ان الذين توفاهم الملائكة ) الآية . ويظهر أيضاً في قوله ( ويتبع غير سبيل المؤمنين ) وما سوى ذلك فاما من تلك القاعدة وإما انها بيان فقه الجزئيات من الكليات العامة لان المقصود التخصيص بل بيان جهة العموم واليك النظر في التفاصيل والله المستعان

(فصل) اذا تقرر ما تقدم فالتخصيص اما بالمنفصل أو بالتصل فان كان بالتصل كالاستثناء والصفة والغاية وبديل البعض وأشباه ذلك فليس في الحقيقة باخراج الشيء بل هو بيان لقصد المتكلم في عموم اللفظ ان لا يتوهم السامع منه غير ما قصد وهو ينظر الى قول سيبويه زيد الأحمر عند من لا يعرفه كريد وحده عند من يعرفه . وبيان ذلك ان زيدا الأحمر هو الأسم المعروف به مدلول

(١) له مأخذ الجانبين أي جانبي تدبر الخوف والرجاء

زيد بالنسبة الى قصد المتكلم كما كان الموصول مع صلته هو الاسم لا أحدهما .  
وهكذا اذا قلت الرجل الخياط فمره السامع فهو مرادف لزيد . فإذا المجموع  
هو الدال . ويظهر ذلك في الاستثناء اذا قلت عشرة الا ثلاثة فانه مرادف  
لثلاثة سبعة فكأنه وضع آخر عرض حالة التركيب . واذا كان كذلك فلا تخصيص  
في محصول الحكم لا لفظا ولا فصداً . ولا يصح ان يقال انه مجاز أيضاً لحصول  
الفرق عند أهل العربية بين قولك ما رأيت أسداً يفترس الأبطال . وقولك  
ما رأيت رجلاً شجاعاً . وان الأول مجاز والثاني حقيقة . والرجوع في هذا  
اليهم لا الي ما يصوره العقل في مناحي الكلام . واما التخصيص بالمنفصل فانه  
كذلك أيضاً راجع الى بيان المقصود في عموم الصيغ حسبما تقدم في رأس  
المسألة لا انه على حقيقة التخصيص الذي يذكره الأصوليون

فان قيل وهكذا يقول الأصوليون ان التخصيص يبان المقصود بالصيغ  
المذكورة فانه رفع لتوهم دخول المخصوص تحت عموم الصيغة في فهم السامع  
وليس بمراد الدخول تحتها والا كان التخصيص نسخاً . فإذا لافرق بين التخصيص  
بالمنفصل والتخصيص بالمتصل على ما فسرت فكيف تفرق بين ما ذكرت وبين  
ما يذكره الأصوليون

فالجواب ان الفرق بينهما ظاهر . وذلك ان ما ذكرهنا راجع الى بيان  
وضع الصيغ العمومية في أصل الاستعمال العربي أو الشرعي . وما ذكره  
الأصوليون يرجع الى بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم الى  
المخصوص . فنحن بينا انه بيان لوضع اللفظ وهم قالوا انه بيان لخروج اللفظ  
عن وضعه . وبينهما فرق . فالتفسير الواقع هنا نظير بيان <sup>(١)</sup> الذي سيق  
عقب اللفظ المشترك لبيان المراد منه . والذي للأصوليين نظير البيان  
الذي سيق عقب الحقيقة لبيان ان المراد المجاز كقولك رأيت أسداً يفترس  
الأبطال

فان قيل افىكون تأصيل أهل الأصول كله باطلاً أم لا فان كان باطلاً لزم ان يكون ما اجمعوا عليه من ذلك خطأ والأمة لا تجتمع على الخطأ وان كان صواباً وهو الذى يقتضيه اجماعهم فكل ما يعارضه خطأ . فاذاً كل ما تقدم بيانه خطأ

فالجواب ان اجماعهم أولاً غير ثابت على شرطه ولو سلم انه ثابت لم يلزم منه ابطال ما تقدم . لانهم انما اعتبروا صيغ العموم بحسب ما تدل عليه في الوضع الافرادى ولم يعتبروا حالة الوضع الاستعمالى حتى اذا أخذوا في الاستدلال على الأحكام رجعوا الى اعتباره كل على اعتبار رآه أو تأويل ارتضاه . فالذى تقدم بيانه مستنبط من اعتبارهم الصيغ في الاستعمال بلا خلاف بيننا وبينهم الا ما يفهم عنهم من لا يحيط علماً بمقاصدهم ولا يوجد محمول كلامهم وبالله التوفيق

(فصل) فان قيل حاصل ما مر انه بحث في عبارة والمعنى متفق عليه ومثله. لا يبنى عليه حكم \* فالجواب ان لا يل هو بحث فيما يبنى عليه احكام . منها انهم اختلفوا في العام اذا خص هل يلقى حجة أم لا . وهي من المسائل الخطيرة. في الدين فان الخلاف فيها في ظاهر الأمر شنيع . لان غالب الأدلة الشرعية وعمدتها هي العمومات . فاذا عدت من المسائل المختلف فيها بناء على ما قالوه أيضاً من ان جميع العمومات أو غالبها مخصص صار معظم الشريعة مختلفاً فيها هل هو حجة أم لا . ومثل ذلك يلقى في المطلقات <sup>(١)</sup> فانظر فيه . فاذا عرضت المسألة على هذا الأصل المذكور لم يبق الاشكال المحذور وصارت العمومات حجة على كل قول . ولقد أدى اشكال هذا الموضع الى شناعة أخرى . وهي ان عمومات القرآن ليس فيها ما هو معتد به في حقيقته من العموم وان قيل بانه حجة بعد التخصيص . وفيه ما يقتضى ابطال الكليات القرآنية واسقاط الاستدلال به جملة الابهجة من التساهل وتحسين الظن لا على تحقيق النظر



والقطع بالحكم . وفي هذا اذا تؤمل توهين الأدلة الشرعية . وتضعيف الاستناد اليها . وربما نقلوا في الحجة لهذا الموضع عن ابن عباس انه قال ليس في القرآن عام الا يخصص الا قوله تعالى ( والله بكل شيء عليم ) وجميع ذلك مخالف لكلام العرب . ومخالف لما كان عليه السلف الصالح من القطع بعموماته التي فحواها تحقيقا بحسب قصد العرب في اللسان . وبحسب قصد الشارع في موارد الأحكام . وأيضاً فمن المعلوم ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث بمجامع الكلم واختصر له الكلام اختصاراً على وجه هو ابلغ ما يكون وأقرب ما يمكن في التحصيل . ورأس هذه الجوامع في التعبير العمومات . فاذا فرض انها ليست بموجودة في القرآن جوامع بل على وجه تقتصر فيه الى مخصصات ومقيدات وأمور آخر فقد خرجت تلك العمومات عن ان تكون جوامع مختصرة . وما نقل عن ابن عباس ان ثبت من طريق صحيح فيحتمل التأويل . فالخلق في صيغ العموم اذا وردت انها على عمومها في الأصل الاستتمالي بحيث يفهم محل عمومها العربي الفهم المطلق على مقاصد الشرع فنبت ان هذا البحث ينبغي عليه فقه كثير وعلم جميل وبالله التوفيق

## المسألة الرابعة

عمومات العزائم وان ظهر بباديء الرأي ان الرخص تخصصها فليست بمخصصة لها في الحقيقة بل العزائم باقية على عمومها وان أطلق عليها ان الرخص تخصصها فاطلاق مجازي لا حقيقي . والدليل على ذلك ان حقيقة الرخصة اما ان تقع بالنسبة الى ما لا يطاق أو لا . فان كان الأول فليست برخصة في الحقيقة اذ لم يخاطب بالزيمة من لا يطيقها . وانما يقال هنا ان الخطاب بالزيمة مرفوع من الأصل بالدليل الدال على رفع تكليف ما لا يطاق فانتقلت الزيمة الى هيئة أخرى . وكيفية مخالفة للأولى . كالمصلي لا يطيق القيام فليس بمخاطب بالقيام بل صار فرضه الجلوس أو على جنب أو ظهر . وهو الزيمة عليه . وان كان

الثاني فمعنى الرخصة في حقه انه ان انتقل الى الأخر فلا جناح عليه لا انه سقط عنه فرض القيام • والدليل على ذلك انه ان تكلف فصرى قائماً فاما ان يقال انه أدى الفرض على كمال العزيمة أو لا فلا يصح <sup>(١)</sup> ان يقال انه لم يؤده على كماله اذ قد ساوى فيه الصحيح القادر من غير فرق • فالتفرقة بينهما تحكم من غير دليل فلا بد انه اداه على كماله وهو معنى كونه داخل تحت عموم الخطاب بالقيام

فان قيل ان العزيمة مع الرخصة من باب خصال الكفارة بالنسبة اليه فأى الخصلتين فعل فعلى حكم الوجوب • واذا كان كذلك فعمله بالعزيمة عمل على كمال وقد ارتفع عنه حكم الأستتمام • وذلك معنى تخصيص عموم العزيمة بالرخصة • فقد تخصصت صومات العزائم بالرخص على هذا التقرير فلا يستقيم القول ببقاء العمومات اذ ذاك • وأيضاً فان الجمع بين بقاء حكم العزيمة ومشروعية الرخصة جمع بين متنافيين • لان معنى بقاء العزيمة ان القيام في الصلاة واجب عليه حتماً • ومعنى جواز الترخص ان القيام ليس بواجب حتماً • وهما قضيتان متناقضتان لا تجتمعان على موضوع واحد فلا يصح القول ببقاء العموم بالنسبة الى من يشق عليه القيام في الصلاة • وأمر ثالث وهو ان الرخصة قد ثبت التخيير بينها وبين العزيمة فلو كانت العزيمة هنا باقية على أصلها من الوجوب المنحتم لزم من ذلك التخيير بين الواجب وغير الواجب • والقاعدة ان ذلك محال لا يمكن فما أدى اليه مثله ١

فالجواب ان العزيمة مع الرخصة ليستا من باب خصال الكفارة اذ لم يأت دليل ثابت يدل على حقيقة التخيير بل الذي أتى في حقيقة الرخصة ان من ارتكبها فلا جناح عليه خاصة لا ان المكلف مخير بين العزيمة والرخصة • وقد تقدم الفرق بينهما في كتاب الأحكام في فصل العزائم والرخص • واذا ثبت ذلك فالعزيمة على كمالها وأصلاتها في الخطاب بها • وللمخالفة حكم آخر •

(١) الانسب ولا يصح وهو ابطال للاحتمال الثاني لاثبات الاول

وأيضاً فان الخطاب بالعزيمة من جهة حق الله تعالى . والخطاب بالرخصة من جهة حق العبد فليس بواردين على المخاطب من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين . واذا اختلفت الجهات أمكن الجمع وزال التناقض المتوهم في الاجتماع . ونظير تخلف العزيمة للمشقة تخلفها لخطأ والنسيان والاكره وغيرها من الأعذار التي يتوجه الخطاب مع وجودها مع ان التخلف غير مؤثم ولا موقع في محذور . وعلى هذا ينبغي معنى آخر يعم هذه المسألة وغيرها . وهي ان العمومات <sup>(١)</sup> التي هي عزائم اذا رفع الانهم عن المخالف فيها لعذر من الأعذار فاحكام تلك العزائم متوجهة على عمومها من غير تخصيص وان أطلق عليها ان الأعذار خصصتها فعلى المجاز لا على الحقيقة ولنعدها مسألة على حديثها وهي

### المسألة الخامسة

والأدلة على صحتها ما تقدم والمسألة وان كانت مختلفا فيها على وجه آخر فالصواب جريانها على ما جرت عليه العزائم مع الرخص . وانفرض المسألة في موضعين

أحدهما فيما اذا وقع الخطأ من المكلف فتناول ما هو محرم ظهرت علة تجريمه بنص أو اجماع أو غيرها كشارب المسكر يظنه حلالا . وآكل مال اليتيم أو غيره يظنه متاع نفسه . أو قتل المسلم <sup>(٢)</sup> يظنه كافراً . أو واطيء الأجنبية يظنها زوجته أو أمته . وما أشبه ذلك فان المفاسد التي حرمت هذه الاشياء لأجلها واقعة أو متوقعة فان شارب المسكر قد زال عقله وصده عن ذكر الله وعن الصلاة . وآكل مال اليتيم قد أخذ له ماله الذي حصل له به الضرر والفقر . وقاتل المسلم قد أهدق دم نفس ( ومن قتلها فكأنما قتل الناس جميعاً ) وواطيء الأجنبية قد تسبب في اختلاط نسب المخلوق من مائه فهل يسوغ في هذه الاشياء ان يقال ان الله أذن فيها وأمر بها كلا بل عذر الخاطئ .

(١) الانسب وهو ان النخ (٢) الانسب أو قاتل المسلم كما يقتضيه السياق

ورفع الحرج والتأثير بها • وشرع مع ذلك فيها التلافي حتى تزول المفسدة فيما يمكن فيه الإزالة كالغرامة والضمان في المال • وإداء الدية مع تحرير الرقبة في النفس • وبذل المهر مع إلحاق الولد بالواطئ وما أشبه ذلك قل (إن الله لا يأمر بالفحشاء) (إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى) غير أن عذر الخطأ رفع حكم التأثيم المرتب على التحريم.

والموضع الثانى إذا اخطأ الحاكم في الحكم فسلم المال إلى غير أهله أو الزوجة إلى غير زوجها أو أدب من لم يستحق تأديباً • وترك من كان مستحقاً له • أو قتل نفساً بريئة أما خطأ في دليل أو في الشهود أو نحو ذلك • فقد قال تعالى (وإن أحكم بينهم بما أنزل الله) الآية • وقال (واشهدوا ذوى عدل منكم) فإذا اخطأ حكم بغير ما أنزل الله فكيف يقال إنه مأمور بذلك • أو أشهد ذوى زور فهل يصح أن يقال إنه مأمور بقبولهم وبإشهادهم • هذا لا يسوغ بناء على مراعاة المصالح في الأحكام تفضلاً كما اختارناه أو لزوماً كما يقوله المعتزلة غير أنه معذور في عدم إصابته كما مر • والأمثلة في ذلك كثيرة ولو كان هذا الفاعل<sup>(١)</sup> وهذا الحاكم مأموراً بما اخطأ فيه أو مأذوناً له فيه لكان الأمر بتلافيه إذا أطلع عليه على خلاف مقتضى الأدلة • إذ لا فرق بين أمر وأمر وأذن وأذن إذا أجمع ابتدائي فالتلافي بعد أحدهما دون الآخر شيء لا يعقل له معنى • وذلك خلاف ما دل عليه اعتبار المصالح فإن التزم أحد هذا الرأي وجرى على التعبد المحض • ورشحه بأن الحرج موضوع في التكليف وإصابة ما في نفس الأمر حرج أو تكليف بما لا يستطاع وإنما يكلف بما يظنه صواباً وقد ظنه كذلك • فليكن مأموراً به أو مأذوناً فيه • والتلافي بعد ذلك أمر ثانٍ بخطاب جديد • فهذا الرأي جار على الظاهر لا على التفقه في الشريعة • وقد مر له تقرير في فصل الأوامر والنواهي • ولولا أنها مسألة عرضت لكان الأولى ترك الكلام فيها لأنها لا تكاد ينبني عليها فقه معتبر

(١) أي لو كان كل من الناعل في الموضع الأول والحاكم في الموضع الثانى مأموراً بالبلغ

## المسألة السادسة

العموم اذا ثبت فلا يلزم ان يثبت من جهة صيغ العموم فقط بل له طريقان \* أحدهما الصيغ اذا وردت وهو المشهور في كلام أهل الأصول \* والثاني استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ . والدليل على صحة هذا الثاني وجوه .

أحدها ان الاستقراء هكذا شأنه . فانه تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهة حكم عام اما قطعي واما ظني وهو أمر مسلم عند أهل العلوم العقلية والنقلية . فاذا تم الاستقراء حكم به مطلقا في كل فرد يقدر وهو معنى العموم المراد في هذا الموضع

والثاني ان التواتر المعنوي هذا معناه فان جود حاتم مثلا انما ثبت على الإطلاق من غير تقييد . وعلى العموم من غير تخصيص بنقل وقائع خاصة متعددة تفوت الحصر مختلفة في الوقوع متفقة في معنى الجود حتى حصلت للسامع معنى كليا حكم به على حاتم وهو الجود ولم يكن خصوص الوقائع قادما في هذه الافادة . فكذلك اذا فرضنا ان رفع الحرج في الدين مثلا مفقود فيه صيغة صوم فانا نستفيد من نوازل متعددة خاصة مختلفة الجهات متفقة في أصل رفع الحرج كما اذا وجدنا التيمم شرع عند مشقة طلب الماء . والصلاة قاعدا عند مشقة القيام والقصر والفطر في السفر . والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض والمطر والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل والتأليم . وإباحة الميتة وغيرها عند خوف التلف الذي هو أعظم المشقات والصلاة الى أي جهة كان لعسر استخراج القبلة . والمسح على الجبائر والخفين لمشقة النزول ورفع الضرر . والمعفو في الصيام عما يعسر الاحتراز منه من المفطرات كغبار الطريق ونحوه الى جزئيات كثيرة جداً يحصل من مجموعها قصد الشارع لرفع الحرج

فأما نحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلها عملاً بالاستقراء • فكانه عموم لفظي فإذا ثبت اعتبار التواتر المعنوي ثبت في ضمنه ما نحن فيه .  
والثالث أن قاعدة سد الذرائع إنما عمل السلف بها بناء على هذا المعنى .  
كعملهم في ترك الأضحية مع القدرة عليها . وكاتمام عثمان الصلاة في حجة بالناس وتسليم الصحابة له في عذره الذي اعتذره به من سد الذريعة إلى غير ذلك من أفرادها التي عملوا بها مع أن المنصوص فيها إنما هي أمور خاصة كقوله تعالى ( يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا ) وقوله ( ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم ) وفي الحديث « من أكبر الكبائر أن يسب الرجل والديه » واشبه ذلك وهي أمور خاصة لا تتلاق مع ما حكموا به إلا في معنى سد الذريعة وهو دليل على ما ذكر من غير اشكال .

فإن قيل اقتصاص المعاني الكلية من الوقائع الجزئية غير بين من أوجه •  
أحدها أن ذلك إنما يمكن في العقلية لا في الشرعيات لأن المعاني العقلية .  
بساط لا تقبل التركيب ومتفقة لا تقبل الاختلاف فيحكم العقل فيها على الشيء بحكم مثله شاهداً وغائباً لأن فرض خلافه محال عنده بخلاف الوضعيات .  
فإنها لم توضع وضع العقلية والا كانت هي هي بعينها فلا تكون وضعية هذا خلف . وإذا لم توضع وضعها وإنما وضعت على وفق الاختيار الذي يصح معه .  
التفرقة بين الشيء ومثله والجمع بين الشيء وضده وتقيضه لم يصح مع ذلك .  
أن يقتضيه فيها معنى كلي عام من معنى جزئي خاص

والثاني أن الخصوصيات تستلزم من حيث الخصوص معنى زائداً على ذلك المعنى العام أو معاني كثيرة وهذا واضح في المعقول لأن ما به الاشتراك غيرد ما به الامتياز وإذا ذلك لا يتعين تعلق الحكم الشرعي في ذلك الخاص بمجرد الأمر العام دون التعلق بالخاص على الأفراد أو بهما معاً فلا يتعين متعلق الحكم • وإذا لم يتعين لم يصح نظم المعنى الكلي من تلك الجزئيات إلا عند

فرض العلم بان الحكم لم يتعلق الا بالمعنى المشترك العام دون غيره وذلك  
لا يكون الا بدليل . وعند وجود ذلك الدليل لا يتبقي تعلق تلك الجزئيات  
في استفادة معنى عام للاستغناء بعموم صيغة ذلك الدليل عن هذا العناء الطويل  
والثالث ان التخصيصات في الشريعة كثيرة فيخص محل بحكم ويخص مثله  
بحكم آخر . وكذلك يجمع بين المختلفات في حكم واحد . ولذلك أمثلة كثيرة .  
كجعل التراب طهورا كالماء وليس بمطهر كالماء بل هو بخلافه . وإيجاب الغسل  
من خروج المعنى دون المذى والبول وغيرها . وسقوط الصلاة والصوم عن  
الحائض ثم قضاء الصوم دون الصلاة . وتمهين الحرة لزوجها ولم تمهين الأمة  
سيدتها والمعنى واحد . ومنع النظر الى محاسن الحرة دون محاسن الأمة وقطع  
السارق دون الغاصب والجاحد والخناس . والجلد بقذف الزنى دون غيره .  
وقبول شاهدين في كل حد ما سوى الزنى . والجلد بقذف الحر دون قذف  
العبد . والفرقة بين عدتي الوفاة والطلاق وحال الرحم لا يختلف فيهما . واستبراء  
الحرة بثلاث حيض والأمة بواحدة . وكالتسوية في الحد بين القذف وشرب  
الخمر . وبين الزنى والمفوغ عنه في دم العمد . وبين المرتد والقاتل .  
وفي الكفارة بين الظهار والقتل وانسداد الصوم . وبين قتل المحرم الصيد  
عمداً أو خطأ . وأيضاً فان الرجل والمرأة مستويان في أصل التكليف على  
الجملة ومفترقان بالتكليف اللائق بكل واحد منهما كالحيض والنفاس والعدة .  
واشباها بالنسبة الى المرأة والاختصاص في مثل هذا لا اشكال فيه . واما  
الأول فقد وقع الاختصاص فيه في كثير من المواضع كالجمعة والجهاد والامامة  
ولو في النساء . وفي الخارج النجس من الكبير والصغير ففرق بين بول الصبي  
والصبية الى غير ذلك من المسائل . مع فقد الفارق في القسم المشترك . ومثل  
ذلك العبد فان له اختصاصات في القسم المشترك أيضاً . واذا ثبت هذا لم يصح  
القطع بأخذهموم من وقائع مختصة

فالجواب عن الأول أنه يمكن في الشرعيات امكانه في العقليات . والدليل

على ذلك قطع السلف الصالح به في مسائل كثيرة كما تقدم التنبيه عليه فإذا وقع مثله فهو واضح في أن الوضع الاختياري الشرعي مماثل للمعنى الاضطراري لأنهم لم يعملوا به حتى فهموه من قصد الشارع \* وعن الثاني أنهم لم ينظموا المعنى العام من القضايا الخاصة حتى علموا أن الخصوصيات وما به الامتياز غير معتبرة . وكذلك الحكم فيمن بعدهم ولو كانت الخصوصيات معتبرة باطلاق لم يصح اعتبار القياس ولا رتفع من الأدلة رأساً وذلك باطل فأدى اليه مثله \* وعن الثالث انه الاشكال المورد <sup>(١)</sup> على القول بالقياس . فالذي أجاب به الأصوليون هو الجواب هنا

﴿فصل﴾ وهذه المسألة فوائد تنبئ عليها أصلية وفرعية . وذلك انها اذا تقررت عند المجتهد ثم استقرى معنى عاماً من أدلة خاصة واطرد له ذلك المعنى لم يفتقر بعد ذلك الى دليل خاص على خصوص نازلة تعن (٢) بل يحكم عليها وان كانت خاصة بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى من غير اعتبار بقياس أو غيره اذ صار ما استقرى من عموم المعنى كالمخصوص بصيغة عامة فكيف يحتاج مع ذلك الى صيغة خاصة بمطلوبه . ومن فهم هذا هان عليه الجواب عن اشكال القراني الذي أورده على أهل مذهب مالك حيث استدلوا في سد الدرائع على الشافعية بقوله تعالى (ولا تسبوا) وقوله (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت) ومحدث «لئن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم ففعلوها»

(١) وحاصله ان المتكبرين للقياس قالوا كيف يتصرف بالقياس في شرع مبناء على التحكم والتبديد والفرق بين المتماثلات والجمع بين المفترقات وذكروا لذلك امثلة كما هنا ثم قالوا وكيف يتجاسر في شرع هذا منهاجه على الحق السكوت بالمنطوق وما من نس على عمل الا ويمكن ان يكون ذلك تحكماً وتبدياً «والجواب» بالمتن وان الاحكام الشرعية ثلاثة اقسام قسم لا يخل اصلاً وقسم يعلم كونه مملاً كالخبر على البهي فانه لضعف عقله وقسم يتردد فيه ونحن لا نقبس ما لم يقم لنا دليل على كون الحكم مملاً ودليل على عين الالة المستنبطة ودليل على وجود الالة في الفرع وما عدا ذلك لا يقاس فيه والجواب هنا كذلك فان اقتباس المعاني السكينة من الوقائع الجزئية والقطع بالخبر عموماتها من وقائع مختصة انما هو فيها عدا ما وجد فيه فارق من الجزئيات وعلم بالقرائن بناء حكمه عليه وهذا بظاهره مستثنى من العام وفي الحقيقة ليس من جزئياته فتدير (٢) قوله تمن أي تعرض



الشيخ . وقوله « لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين » قال فهذه وجوه كثيرة . يستدلون بها وهي لا تقيد فانها تدل على اعتبار الشرع سد الذرائع في الجملة . وهذا مجمع عليه . وانما النزاع في ذرائع خاصة وهي ييوع الآجال ونحوها فينبغي أن تذكر أدلة خاصة بمحل النزاع والا فهذه لا تقيد . قال وان قصدوا القياس . عنى هذه الذرائع المجمع عليها فينبغي أن تكون حجتها القياس خاصة . ويتمين عليهم حينئذ ابداء الجامع حتى يتعرض الخصم لدفعه بالفارق ويكون دليلهم شيئاً واحداً وهو القياس . وهم لا يمتقدون ذلك بل يمتقدون ان مدركهم النصوص وليس كذلك بل ينبغي ان يذكرها نصوصاً خاصة بذرائع ييوع الآجال خاصة . ويقتصرون عليها . كحديث أم ولد زيد بن أرقم هذا ما قاله في ايراد هذا الاشكال وهو غير وارد على ما تقدم بيانه . لأن الذرائع قد ثبت سدها في خصوصيات كثيرة بحيث اعطت في الشريعة معنى السد مطلقاً عاماً . وخلاف الشافعي هنا غير قادح في أصل المسألة . ولا خلاف أبي حنيفة .

أما الشافعي فالظن به انه تم له الاستقراء في سد الذرائع على العموم . ويدل عليه قوله بترك الأضحية اعلماً بعدم وجوبها وليس في ذلك دليل صريح من كتاب أو سنة وانما فيه عمل جملة من الصحابة وذلك عند الشافعي ليس بحجة امكن عارضه في مسألة ييوع الآجال دليل آخر رجح على غيره . فاعمله فترك سد الذريعة لأجله واذا تركه لمعارض راجح لم يعد مخالفاً . وأما أبو حنيفة فان ثبت عنه جواز أعمال الحيل لم يكن من أصله في ييوع الآجال الا الجواز ولا يلزم من ذلك تركه لأصل سد الذرائع وهذا واضح الإبهام انه نقل عنه موافقة مالك في سد الذرائع فيها وان خالفه في بعض التفاصيل . واذا كان كذلك فلا اشكال

## المسألة السابعة

العمومات اذا اتحد معناها وانتشرت في أبواب الشريعة أو تكررت في مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص فهي مجرأة على عمومها على كل حال . وان قلنا بجواز التخصيص بالمنفصل . والدليل على ذلك الاستقراء فان الشريعة قررت أن لا حرج علينا في الدين في مواضع كثيرة ولم تستثن منه موضعاً ولا حالاً فعده علماء الملة أصلاً مطرداً وعموماً مرجوعاً اليه من غير استثناء ولا طلب مخصص ولا احتشام من الزام الحكم به ولا توقف في مقتضاه وليس ذلك الا لما فهموا بالتكرار والتأكيّد من القصد الى التعميم التام . وأيضاً قررت (ان لا تزر وازرة وزر اخرى) فعملت العلماء المعنى في مجاري عمومه وردوا ما خالفه من افراد الأدلة بالتأويل وغيره وبينت بالتكرار ان «لا ضرر ولا ضرار» قايى . أهل العلم من تخصيصه وحملوه على عمومه وان من سن سنة حسنة أو سيئة كان له من اقتدى به حفظ ان حسناً وان سيئاً وان من مات مسلماً دخل الجنة ومن مات كافراً دخل النار . وعلى الجملة فكل أصل تكرر تقريره وتأكيّد أمره وفهم ذلك من مجاري الكلام فهو مأخوذ على حسب عمومه وأكثر الأصول تكراراً الأصول المسكية كالأمر بالعدل والاحسان . وإيتاء ذى القربى . والنهي عن الفحشاء والمنكر والبغى واشباه ذلك . فاما ان لم يكن العموم مكرراً ولا مؤكداً ولا منتشرأ في أبواب الفقه فالتمسك بمجرده فيه نظر فلا بد من البحث عما يعارضه أو يخصه . وانما حصلت التفرقة بين الصنفين لأن ما حصل فيه التكرار والتأكيّد والانتشار صار ظاهره باحتفاف القرائن به الى منزلة النص القاطع الذي لا احتمال فيه بخلاف ما لم يكن كذلك فانه معرض لاحتمالات فيجب التوقف في القطع بمقتضاه حتى يعرض على غيره ويبحث عن وجود معارض فيه

﴿ فصل ﴾ وعلى هذا يبنى القول في العمل بالعموم وهل يصح من غير المخصص أم لا فانه اذا عرض على هذا التقسيم افاد ان القسم الأول غير محتاج

فيه الى بحث اذ لا يصح تخصيصه الا حيث تخصص القواعد بعضها بعضاً « فان قيل قد حكى الاجماع في انه يمنع العمل بالعموم حتي يبحث هل له تخصيص أم لا وكذلك كل دليل مع معارضه فكيف يصح القول بالتفصيل \* فالجواب ان الاجماع ان صح فمحمول على غير القسم المتقدم جمعاً بين الأدلة . وأيضاً فالبحث يبرز ان ما كان من العمومات على تلك الصفة فغير مخصص بل هو على عمومته فيحصل من ذلك بعد بحث المتقدم ما يحصل المتأخر دون بحث بناء على ما ثبت من الاستقراء والله اعلم

## الفصل الخامس

في البيان والاجال ويتعلق به مسائل

### المسألة الاولى

ان النبي صلى الله عليه وسلم كان مبيناً بقوله وفعله واقرارده لما كان مكلفاً بذلك في قوله تعالى (وأزلفنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم) فكان يبين بقوله عليه الصلاة والسلام كما قال في حديث الطلاق «فتلك المدة التي أمر الله ان يطلق لها النساء» وقال لعائشة حين سألته عن قول الله تعالى (فسوف يحاسب حساباً يسيراً) انما ذلك العرض « وقال لمن سأله عن قوله «آية المنافق ثلاث انما عنت بذلك كذا وكذا» وهو لا يحصى كثرة وكان أيضاً يبين بفعله «الا اخبرته<sup>(١)</sup> اني افعل ذلك» وقال الله تعالى (زوجنا كما لكيلا يكون على المؤمنين حرج) الآية . وبين لهم كيفية الصلاة والحج بفعله وقال عند ذلك «صلوا كما رأيتموني أصلي» «وخذوا عني مناسككم» الى غير ذلك وكان اقراره بياناً أيضاً اذا علم بالفعل ولم ينكره مع القدرة على انكاره لو كان باطلاً أو حراماً

(١) الا اذاعة تفييه أي كما في قوله الا اخبرته

حسبما قرره الأصوليون في مسألة مجزئ المدعى <sup>(١)</sup> وغيره وهذا كله مبين في  
الأصول ولكن نصير منه الى معنى آخر وهي

## المسألة الثانية

وذلك ان العالم وارث النبي فالبيان في حقه لا بد منه من حيث هو عالم •  
والدليل على ذلك أمران \* أحدهما ماثبت من كون العلماء ورثة الأنبياء وهو معنى  
صحيح ثابت ويلزم من كونه وارثا قيامه مقام موروثه في البيان وإذا كان البيان  
فرضا على الموروث لزم ان يكون فرضا على الوارث أيضا • ولا فرق في البيان  
بين ما هو مشكل أو مجمل من الأدلة وبين أصول الأدلة في الاتيان بهما فاصل

التبليغ بيان لحكم الشريعة وبيان المبلغ مثله بعد التبليغ  
والثاني ما جاء من الأدلة على ذلك بالنسبة الى العلماء • فقد قال ( ان الذين  
يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى ) الآية • ( ولا تلبسوا الحق بالباطل  
وتكتموا الحق وأنتم تعلمون ) \* ( ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله ) والآيات  
كثيرة • وفي الحديث « لا يبلغ الشاهد منكم الغائب » وقال « لا حسد الا في  
اثنتين رجل آتاه الله مالا فسلطه علىهلكته في الحق ورجل آتاه الله الحكمة  
فهو يقضى بها ويملها » وقال « من اشراط الساعة ان يرفع العلم ويظهر الجهل »  
والأحاديث في هذا كثيرة ولا خلاف في وجوب البيان على العلماء • والبيان  
يشمل البيان الابتدائي والبيان للنصوص الواردة والتكاليف المتوجهة فثبت  
ان العالم يلزمه البيان من حيث هو عالم وإذا كان كذلك انبى عليه معنى آخر وهو

## المسألة الثالثة

فنقول اذا كان البيان يتأتى بالقول والفعل فلا بد ان يحصل ذلك بالنسبة  
الى العالم كما حصل بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم • وهكذا كان السلف

(١) هو رجل من بني مدليج مشهور بالقيافة ومأثته ان المناقذين لما اتكروا نسب زيد لاسامة  
قال وقد رأى اقدامهما هذه الاقدام بعضهما من بعض فاستبشر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك  
ومنه أخذ الشافعية اثبات للنسب بالقيافة لانا الاستبشار تقرير ولم يعتبره الحنفية دليلا في المخادعة

الصالح ممن صار قدوة في الناس دل على ذلك المنقول عنهم حسبما يتبين في اثنائه  
للمسائل على أثر هذا بحول الله فلا نطول به ههنا لانه تكرار

## المسألة الرابعة

إذا حصل البيان بالقول والفعل المطابق للقول فهو الغاية في البيان كما إذا  
بين الطهارة أو الصوم أو الصلاة أو الحج أو غير ذلك من العبادات أو العادات  
فإن حصل باحدهما فهو بيان أيضا إلا أن كل واحد منهما على انفراد قاصر  
عن غاية البيان من وجه بالغ أقصى الغاية من وجه آخر . فالفعل بالغ من جهة  
بيان الكيفيات المعينة المخصوصة التي لا يبلغها البيان القولي . ولذلك بين عليه  
الصلاة والسلام الصلاة بفعله لأنه كما فعل به جبريل حين صلى به . وكما بين  
الحج كذلك والطهارة كذلك . وإن جاء فيها بيان بالقول فإنه إذا عرض نص  
الطهارة في القرآن على عين ما تلقى بالفعل من الرسول عليه الصلاة والسلام كان المدرك  
بالحس من الفعل فوق المدرك بالمقل من النص لا محالة مع أنه إنما بعث  
ليبين للناس منازل اليهم . وبه عليه الصلاة والسلام زاد بالوحي الخاص أمورا لا  
تدرك من النص على الخصوص فتلك الزيادات بعد البيان إذا عرضت على النص لم ينافها  
بل يقبلها . فأية الوضوء إذا عرض عليها فعلة عليه الصلاة والسلام في الوضوء فجملة بلا  
شك وكذلك آية الحج مع فعله عليه الصلاة والسلام فيه . ولو تركنا والنص لما  
حصل لنا منه كل ذلك بل أمر أقل منه وهكذا نجد الفعل مع القول أبداً بل  
يبعد في العادة أن يوجد قول لم يوجد لمعناه المركب نظير في الأفعال المعتادة  
المحسوسة بحيث إذا فعل الفعل على مقتضى ما يفهم من القول كان هو المقصود  
من غير زيادة ولا نقصان ولا إخلال . وإن كانت بساطة معتادة كالصلاة  
والحج والطهارة ونحوها . وإنما يقرب مثل هذا القول الذي معناه الفعل  
بسيط ووجد له نظير في المعتاد وهو إذ ذاك إحالة على فعل معتاد فيه حصل  
البيان لا بمجرد القول . وإذا كان كذلك لم يبق القول هنا في البيان مقام

الفعل من كل وجه • فالفعل ابلغ من هذا الوجه وهو يقصر عن القول من جهة اخرى • وذلك أن القول يان للمعوم والمخصوص في الأحوال والأزمان والأشخاص • فان القول ذو صيغ تقتضي هذه الأمور وما كنت نحوها بخلاف الفعل فانه مقصور على فاعله وعلى زمانه وعلى حالته وليس له تعدد عن محله البتة • فلو تركنا والفعل الذي فعله النبي صلى الله عليه وسلم مثلاً لم يحصل لنا منه غير العلم بانه فعله في هذا الوقت المعين • وعلى هذه الحالة الميمنة فيبقى علينا النظر هل ينسحب بطلب هذا الفعل منه في كل حالة أو في هذه الحالة أو يختص بهذا الزمان أو هو عام في جميع الأزمنة أو يختص به وحده أو يكون حكم امته حكمه • ثم بعد النظر في هذا يتصدى نظر آخر في حكم هذا الفعل الذي فعله من أى نوع هو من الأحكام الشرعية • وجميع ذلك وما كان مثله لا يتبين من نفس الفعل فهو من هذا الوجه قاصر عن غاية البيان فلم يصح اقامة الفعل مقام للقول من كل وجه • وهذا بين بآدنى تأمل ولا أجل ذلك جاء قوله تعالى ( لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ) وقال حين بين بفعله العبادات « صلوا كما رأيتموني أصلي » \* « وخذوا عني مناسككم » ونحو ذلك ليستمر البيان الى أقصاه

( فصل ) واذا ثبت هذا لم يصح إطلاق القول بالترجيح بين البيانين فلا يقال أيهما ابلغ في البيان • القول أم الفعل • اذ لا يصدقان على محل واحد إلا في الفعل البسيط المعتاد مثله ان اتفق فيقوم احدهما مقام الآخر • وهنالك يقال أيهما ابلغ أو أيهما أولى كسألة النسل من التقاء الختانين مثلاً فانه بين من جهة الفعل • ومن جهة القول عند من جعل هذه المسألة من ذلك • والذي وضع <sup>(١)</sup> إنما هو فعله ثم غسله فهو الذي يقوم كل واحد من القول والفعل بمقام صاحبه • اما حكم النسل فمن وجوب أو نذوب وتأسيس الأمة به فيه فيختص بالقول

(١) لله والذي وقع إنما هو فعله ثم قوله أي في هذا المثال

## المسألة الخامسة

إذا وقع القول بيانا فالفعل شاهد له ومصدق أو مخصص أو مقيد .  
وبالجملة عاخذ لقول حسبما قصد بذلك القول ورافع لاحتمالات فيه تعرض  
في وجه الفهم إذا كان موافقا غير منافي ومكذب له أو موقع فيه ريبة أو  
شبهة أو توتفا أن كان على خلاف ذلك . ويبان ذلك بأشياء . منها أن العالم  
إذا أخبر عن إيجاب العبادة الفلانية أو الفعل الفلاني ثم فعله هو ولم يخل به  
في مقتضى ما قال فيه قوى اعتقاد إيجابه وانتفض العمل به عند كل من سمعه  
يخبر عنه ورآه يفعله . وإذا أخبر عن تحريمه مثلاً ثم تركه فلم يرفعه لعله ولا  
داراً حواله قوى عند متبعه ما أخبر به عنه بخلاف ما إذا أخبر عن إيجابه  
ثم قعد عن فعله أو أخبر عن تحريمه ثم فعله فإن تقوس الاتباع لا تطعن إلى  
ذلك القول منه طائفتها إذا ائتمروا وانتهى بل يعود من الفعل إلى القول  
ما يقدح فيه على الجملة . أما من تطرق احتمال إلى القول . وأما من تطرق  
تكذيب إلى القائل . أو استرابة في بعض ما أخذ القول مع أن التأسي في  
الأفعال والتروك بالنسبة إلى من يعظم في دين أو دنيا كالمغزوز في الجملة  
كما هو معلوم بالعيان فيصير القول بالنسبة إلى القائل كالاتباع للفعل فعلى  
حسب ما يكون القائل في موافقة فعله لقوله يكون اتباعه والتأسي به أو عدم  
ذلك . ولذلك كان الأنبياء عليهم السلام في الرتبة القصوى من هذا المعنى .  
وكان المتبعون لهم أشد اتباعاً وأجرى على طريق التصديق بما يقولون مع  
ما أيدهم الله به من المعجزات والبراهين القاطعة . ومن جملتها ما نحن فيه فإن  
شواهد العادات تصدق الأمراء وتكذبه بالطبيب إذا أخبرك بأن هذا المتناول  
سم فلا تقربه ثم أخذ في تناوله دونك . أو أمرك بأكل طعام أو دواء لعله بك  
ومثلها به ثم لم يستعمله مع احتياجه إليه دل هذا كله على خلل في الأخبار أو  
في فهم الخبر فلم تطعن النفس إلى قبول قوله . وقد قال تعالى ( أتأمرون الناس

جابر وتنسون أنفسكم) الآية • وقال تعالى (يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون) الآية • ويخدم هذا المعنى الوفاء بالعهد وصدق الوعد • فقد قال تعالى (رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه) وقال في ضده (لئن آتانا من فضله لنصدقن) الى قوله (وبما كانوا يكذبون) فاعتبر في الصدق كما ترى مطابقة الفعل القول • وهذا هو حقيقة الصدق عند العلماء العاملين • فهكذا اذا أخبر العالم بأن هذا واجب أو محرم فأنما يريد على كل مكلف وأنا منهم • فان وافق صدق وان خالف كذب • ومن الأدلة على ذلك ان المنتصب للناس في بيان الدين منتصب لهم بقوله وفعله • فانه وارث النبي والنبي كان مبينا بقوله وفعله • فكذلك الوارث لا بد ان يقوم مقام الموروث والا لم يكن وارثا على الحقيقة ومعلوم ان الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يتلقون الأحكام من اقواله وافعاله وقراراته وسكوته وجميع أحواله فكذلك الوارث • فان كان في التحفظ في الفعل كما في التحفظ في القول فهو ذلك وصار من اتبعه على هدى • وان كان على خلاف ذلك صار من اتبعه على خلاف الهدى • لكن بسببه • وكان الصحابة رضى الله عنهم ربما توقفوا عن الفعل الذي أباحه لهم السيد المتبوع عليه الصلاة والسلام ولم يفعله هو حرصا منهم على ان يكونوا متبعين لفعله وان تقدم لهم بقوله لاحتمال ان يكون تركه ارجح • ويستدلون على ذلك بتركه عليه الصلاة والسلام له حتى اذا فعله اتبعوه في فعله كما في التعطل من العسرة • والافطار في السفر هذا وكل صحيح فما ظنك بمن ليس بمعصوم من العلماء فهو أولى بان يبين قوله بفعله ويحافظ فيه على نفسه • وعلى كل من اقتدى به

ولا يقال ان النبي صلى الله عليه وسلم معصوم فلا يتطرق الى فعله أو تركه المبين خلال بخلاف من ليس بمعصوم • لانا نقول ان اعتبر هذا الاحتمال في ترك الاقتداء بالفعل فليعتبر في ترك اتباع القول واذا ذاك يقع في الرتبة فساد لا يصلح وخرق لا يرقع • فلا بد ان يجرى الفعل مجرى القول • ولهذا تستعظم شرعا زلة العالم وتصير صغيرته كبيرة من حيث كانت اقواله وافعاله جارية في



العادة على مجرى الاقتداء • فاذا زل حلت زلته عنه قولاً كانت أو فعلاً لانه موضوع منارا يهتدى به • فان علم كونه زلته صغرت في أعين الناس وجسر عليها الناس تأسيساً به وتوهموا فيها رخصة علم بها ولم يعلموها ثم تحسبنا للظن به وان جهل كونها زلة فاحرى ان تحمل عنه محمل المشروع • وذلك كله راجع عليه • وقد جاء في الحديث «اني لاخاف على أمتي من بعدى من اعمال ثلاثة قالوا وماهى يا رسول الله قال أخاف عليهم من زلة العالم • ومن حكم جائر • ومن هوى متبع» وقال عمر بن الخطاب ثلاث يهدمن الدين • زلة عالم • وجدال منافق بالقرآن والأئمة مضلون • ونحوه عن أبي الدرداء ولم يذكر فيه الأئمة المضلين • وعن معاذ بن جبل يامعشر العرب كيف تصنعون بثلاث • دنيا تقطع اعناقكم • وزلة عالم • وجدال منافق بالقرآن • ومثله عن سلمان أيضاً • وشبه العلماء زلة العالم بكسر السفينة لانها اذا غرقت غرق معها خلق كثير • وعن ابن عباس ويل للاتباع من عثرات العالم قيل كيف ذلك قال يقول العالم شيئاً برأيه ثم يجد من هو اعلم برسول الله صلى الله عليه وسلم منه فيترك قوله ذلك ثم يعضى الاتباع (١) وهذه الأمور حقيق ان تهدم الدين • أما زلة العالم فكما تقدم ومثال كسر السفينة واقع فيها • واما الحكم الجائر فظاهر أيضاً • واما الهوى المتبع فهو أصل ذلك كله • واما الجدال بالقرآن فانه من اللسن الأله من أعظم الفتن لان القرآن مهيب جداً فان جادل به منافق على باطل احال كونه حقاً وصار مظنة للاتباع على تأويل ذلك المجادل • ولذلك كان الخوارج فتنة على الأمة الا من ثبت الله لانهم جادلوا به على مقتضى آرائهم الفاسدة ووثقوا تأويلاتهم بموافقة العقل لها (٢) فصاروا فتنة على الناس • وكذلك الأئمة المضلون لانهم بما ملكوا من السلطنة على الخلق قدروا على رد الحق باطلاً وبالباطل حقاً واما توأمة سنة الله واحياء سنن الشيطان • وأما الدنيا فعلوم فتنها لا خلق

(١) أى على ما قال العالم برأيه مع انه قد تركه لظهور مخالفته

(٢) أى بزعمهم موافقة العقل لها والا فالقول السليمة تنبو عنها

فالمحصل ان الأفعال أقوى في التأسي والبيان اذا جامعت الأقوال من انفراد الأقوال فاعتبارها في نفسها لمن قام في مقام الاقتداء اكيد لازم بل يقال اذا اعتبر هذا المعنى في كل من هو في مظنة الاقتداء ومزلة التبيين ففرض عليه تفقد جميع اقواله واماله . ولا فرق في هذا بين ما هو واجب وما هو مندوب أو مباح أو مكروه أو ممنوع . فان له في افعاله واقواله اعتبارين \* أحدهما من حيث انه واحد من المكلفين فن هذه الجهة يتفصل الأمر في حقه الى الأحكام الخمسة \* والثاني من حيث صار فعله وقوله واحواله بياناً وتقريراً لما شرع الله عز وجل اذا انتسب في هذا المقام . فالأقوال كلها والأفعال في حقه اما واجب واما محرم ولا ثالث لهما لانه من هذه الجهة مبن والبيان واجب لا غير . فاذا كان مما يفعل أو يقال كان واجب الفعل على الجملة . وان كان مما لا يفعل فواجب الترك حسبما يتقرر بعد بحول الله وذلك هو تحريم الفعل لكن هذا بالنسبة الى المقتدى به انما يتعين حيث توجد مظنة البيان . اما عند الجهل بحكم الفعل أو الترك . واما عند اعتقاد خلاف الحكم أو مظنة اعتقاد خلافه . فالمطلوب فعله ببيانه بالفعل أو القول الذي يوافق الفعل ان كان واجباً . وكذلك ان كان مندوباً مجهول الحكم فان كان مندوباً مظنة لاعتقاد الوجوب ببيانه بالترك أو بالقول الذي يجتمع اليه الترك كما فعل في ترك الأضحية وترك صيام الست من شوال واشباه ذلك . وان كان مظنة لاعتقادهم الطلب أو مظنة للترك ببيانه بالفعل والدوام فيه على وزان المظنة كما في السنن والمندوبات التي تنوسيت في هذه الأزمنة . والمطلوب تركه ببيانه بالترك أو بالقول الذي يساعده الترك ان كان حراماً وان كان مكروهاً فكذلك ان كان مجهول الحكم فان كان مظنة لاعتقاد التحريم وترجح ببيانه بالفعل تعين الفعل على أقل ما يمكن وأقربه . وقد قال الله تعالى (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة) وقال ( فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكمها ) الآية . وفي حديث المصباح جنباً قوله « وانا أصبح جنباً وأنا أريد المصيام » وفي حديث أبي بكر

ابن عبد الرحمن من قول عائشة يا عبد الرحمن أترغب عما كان رسول الله يصنع قال عبد الرحمن لا والله قالت عائشة فاشهد على رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يصبح جنباً من جماع غير احتلام ثم يصوم ذلك اليوم . وفي حديث أم سلمة « الا اخبرتها اني أفعل ذلك » الى آخر الحديث . وروى اسمعيل القاضي عن زياد بن حصين عن أبيه قال رأيت ابن عباس وهو يسوق راحلته وهو يرتجز وهو محرم وهو يقول

وهن يمشين بنا هميساً<sup>(١)</sup> ان تصدق الطير تفعل لميساً

قال فذكر الجماع باسمه فلم يكن عنه قال فقلت يا ابن عباس اتكلم بالرفث وانت محرم فقال انما الرفث ما روجع به النساء . كأنه رأى مظنة هذا الاعتقاد خففاه بذلك القول بياناً لقوله تعالى ( فلا رفث ولا فسوق ) الآية . وان الرفث ليس الا ما كان بين الرجل والمرأة وان كان مظنة لاعتقاد الطلب أو مظنة لان يثار على فعله فيبانه بالترك جملة ان لم يكن له أصل أو كان له أصل لكن في الاباحة أو في نفي الحرج في الفعل كما في سجود الفكر عند مالك . وكما في غسل اليدين قبل الطعام حسبما بينه مالك في مسألة عبد الملك بن صالح وستأتي ان شاء الله . وعلى الجملة فالمرعى ههنا مواضع طلب البيان الشافي المخرج عن الاطراف والانحرافات الراد الى الصراط المستقيم . ومن تأمل سير السلف الصالح في هذا المعنى تبين له ما تقرر بحول الله . ولا بد من بيان هذه الجملة بالنسبة الى الأحكام الخمسة أو بعضها حتى يظهر فيها الغرض المطلوب والله المستعان

## المسألة السادسة

المندوب من حقيقة استقراره مندوباً ان لا يسوى بينه وبين الواجب لافي القول ولا في الفعل كما لا يسوى بينهما في الاعتقاد فان سوى بينهما في

(١) هميس الخفي من الصوت والوطء والاكل والمس هنا صوت تقل اخفاف الابل والبيس المرأة اللينة للمس واليس كناية عن الجماع وكذلك اللامسة وفي التنزيل ( أولاسم النساء ) وقرى ( أولسهم ) وسأتي رواية البيت بلفظ آخر

القول أو الفعل فعلى وجه لا يخجل بالاعتقاد ، وبيان ذلك بأمور \* أحدها ان التسوية فى الاعتقاد باطلّة باتفاق بمعنى ان يعتقد فيما ليس بواجب انه واجب والقول أو الفعل اذا كان ذريعة الى مطلق التسوية وجب ان يفرق بينهما ولا يمكن ذلك الا بالبيان القولى والفعل المقصود به التفرقة وهو ترك الالتزام فى المندوب الذى هو من خاصة كونه مندوباً

والثانى ان النبى صلى الله عليه وسلم بعث هادياً ومبيناً للناس ما نزل اليهم . وقد كان من شأنه ذلك فى مسائل كثيرة كنهيه عن افراد يوم الجمعة بصيام أو ليلته بقيام . وقوله « لا يجعل أحدكم للشيطان حظاً من صلاته » بينه حديث ابن عمر قال واسع بن حبان انصرف من قبل شقى الأيسر فقال لى عبد الله ابن عمر ما منعك ان تنصرف عن عيّنك قلت رأيتك فانصرفت اليك قال أصبت ان قاتلاً يقول انصرف عن عيّنك وأنا أقول انصرف كيف شدت عن عيّنك وعن يسارك . وفى بعض الأحاديث بعد ما قرر حكماً غير واجب من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج . وقال الأعرابى هل علىّ غيرهن « قال لا الا ان تطوع » وقال لما سئل عن تقديم بعض افعال الحج على بعض مما ليس تأخيرها بواجب « لا حرج » قال الراوى فما سئل بومئذ عن شيء قدم أو أخر الا قال « افعل ولا حرج » مع ان تقديم بعض الأفعال على بعض مطلوب لكن لا على الوجوب . ونهى عليه الصلاة والسلام عن ان يتقدم رمضان يوم أو يومين وحرم صيام يوم العيد ونهى عن التبتل مع قوله تعالى (وتبتل اليه تبتيلاً) ونهى عن الوصال وقال « خذوا من العمل ما تطيقون » مع ان الاستكثار من الحسنات خير الى غير ذلك من الأمور التى بينها بقوله وفعله واقاراره مما خلافه مطلوب ولكن تركه وبينه خوفا ان يصير من قبيل آخر فى الاعتقاد ومسلك آخر وهو ان النبى عليه الصلاة والسلام كان يترك العمل وهو يجب ان يعمل به خشية ان يعمل به الناس فيفرض عليهم قالت عائشة . وما سيج النبى صلى الله عليه وسلم سبحة الفصحى قط وانى لاستحبها . وقد قام ليالى من رمضان

المسجد فاجتمع اليه ناس يصلون بصلاته ثم كثروا فترك ذلك وعلل بخشية  
الفرس. ويحتمل وجهين أحدهما أن يفرض بالوحى • وعلى هذا جمهور الناس •  
والثاني في معناه وهو الخوف أن يظن فيها أحد من أمته بعده إذا داوم عليها  
الوجوب وهو تأويل مضمك<sup>(١)</sup>

والثالث أن الصحابة عملوا على هذا الاحتياط في الدين لما فهموا هذا  
الأصل من الشريعة وكانوا أئمة يقتدى بهم فتركوا أشياء وأظهروا ذلك ليعينوا  
أن تركها غير قاذح وإن كانت مطلوبة • فمن ذلك ترك عثمان القصر في السفر  
في خلافته • وقال أنى امام الناس فينظر إلى الأعراب وأهل البادية أصلى  
ركعتين فيقولون هكذا فرضت • وأكثر المسلمين على أن القصر مطلوب •  
وقال حذيفة بن أسيد شهدت أبا بكر وعمر وكانا لا يضحيان مخافة أن يرى  
الناس أنها واجبة • وقال بلال لا أبالي أن أضحي بكبش أو بديك • وعن ابن  
عباس أنه كان يشتري لحماً بدرهمين يوم الأضحي • ويقول لعكرمة من  
سألك فقل هذه أضحية ابن عباس وكان غنياً • وقال بعضهم اني لا ترك  
أضحيتي واني لمن أيسركم مخافة أن يظن الجيران أنها واجبة • وقال أبو أيوب  
الأصباري كنا نضحى عن النساء وأهائنا فلما تباهى الناس بذلك تركناها  
ولا خلاف في أن الأضحية مطلوبة • وقال ابن عمر في صلاة الضحى أنها بدعة  
وحمل على أحد وجهين • أما أنهم كانوا يصلونها جماعة • وأما افذاذاً على هيئة  
النوافل في أعقاب الفرائض • وقد منع النساء المساجد مع ما في الحديث من  
قوله «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله لما أحدثن في خروجهن ولما يخاف فيهن»  
والرابع أن أئمة المسلمين استمروا على هذا الأصل على الجملة وإن اختلفوا  
في التفاصيل • فقد كره مالك وأبو حنيفة صيام ست من شوال • وذلك لأنه  
المتقدمة مع أن الترغيب في صيامها ثابت صحيح لثلاثي عشر يوماً إلى رمضان  
قال القرافي وقد وقع ذلك للمعجم • وقال الشافعي في الأضحية بنحو من ذلك

حيث استدل على عدم الوجوب بفعل الصحابة المذكور وتعليهم والمنقول عن مالك من هذا كثير وسد التريمة أصل عنده متبع مطرد في العادات بالمباحات . فبمجموع هذه الأدلة تقطع بأن التفريق بين الواجب والمندوب إذا استوى القولان أو الفعلان مقصود شرعاً ومطلوب من كل من يقتدى به قطعاً كما يقطع بالقصد الى الفرق بينهما اعتقاداً .

(فصل) والتفرقة بينهما تحصل بأمور . منها بيان القول ان اكتفى به . والا فالفعل بل هو في هذا النمط مقصود . وقد يكون في سوابق الشيء المندوب . وفي قرائنه وفي لواحقه . وأمثلة ذلك ظاهرة بما تقدم واشباهه . وأكثر ما يحصل الفرق في الكيفيات العديدة النص . وأما المنصوصة فلا كلام فيها فالفعل أقوى إذا في هذا المعنى لما تقدم من أن الفعل يصدق القول أو يكذبه .

(فصل) وكما أن من حقيقة استقرار المندوب أن لا يسوى بينه وبين الواجب في الفعل كذلك من حقيقة استقراره أن لا يسوى بينه وبين بعض المباحات في الترك المطلق من غير بيان . فانه لو وقعت التسوية بينهما لفهم من ذلك مشروعية الترك كما تقدم ولم يفهم كون المندوب مندوباً بهذا وجه . ووجه آخر وهو أن في ترك المندوب اخلاقاً بأمر كلي فيه . ومن المندوبات ما هو واجب بالكل فيؤدي تركه مطلقاً الى الاخلاق بالواجب بل لا بد من العمل به ليظهر للناس فيعملوا به . وهذا مطلوب ممن يقتدى به كما كان شأن السلف الصالح . وفي الحديث الحسن عن أنس قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم « يا بني إن قدرت أن تصبح وليس في قلبك غش لأحد فافعل ثم قال لي يا بني وذلك من سنتي ومن أحيا سنتي فقد أحيا ومن أحيا مني كان جمي في الجنة » فجعل العمل بالسنة أحياء لها فليس بيانها مختصاً بالقول . وقد قال مالك في زول الحاج بالحصب من مكة وهو الأبطح استحباب للأئمة . ولمن يقتدى به ان لا يجاوزوه حتى يتزولوا به فان ذلك من حقهم لأن ذلك أمر

قد فعله النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء فيتمين على الأئمة ومن يقتدي به من أهل العلم احياء سننه والقيام به لئلا يترك هذا الفعل جملة . ويكون النزول بهذا الموضع حكم النزول . بسائر المواضع لا فضيلة للنزول به بل لا يجوز النزول به على وجه القرية هكذا نقل الباجي . وظاهر من مذهب مالك في أن المنسوبة <sup>(١)</sup> لا بد من التفرقة بينه وبين ما ليس بمنسوبة وذلك بفعله وظهاره . وقال بعضهم في حديث عمر بن الخطاب ما رأيت وانضح عالم أرى في هذا الحديث أن عمر رأى أن أعماله وأقواله نهج السنة وأنه موضع القدوة يعنى فعمل هنا على مقتضى الأخذ عنه في ذلك الفعل وصار ذلك أصلاً في التوسعة على الناس في ترك تكاف ثوب آخر للصلاة . وفي تأخير الصلاة لأجل غسل الثوب . وفي الحديث وأعجبا لك يا ابن العاصي لئن كنت تجد ثياباً أفكل الناس يجد ثياباً والله لو فعلتها لكانت سنة . الحديث . ولمكان هذا ونحوه اقتدى به عمر بن عبد العزيز حفيده في العتبية قيل لعمر بن عبد العزيز أخرت الصلاة شيئاً فقال ان ثيابي غسأت . قال ابن رشد يحتمل انه لم يكن له غير تلك الثياب لهداه في الدنيا أو لعله ترك أخذ سواها مع سعة الوقت تواضعاً لله ليقترى به في ذلك انشاء بعمر بن الخطاب . فقد كان تبع الناس لسيرته وهديه في جميع الأحوال . ومما نحن فيه ما قال الماوردي فيمن صار ترك الصلاة في الجماعة له ألفاً وعادة وخيف أن يتعدى الى غيره في الاقتداء به أن للحاكم أن يزجره واستشهد على ذلك بقول النبي صلى الله عليه وسلم « لقد هممت أن آمر اصحابي أن يجمعوا خطباً » الحديث . وقال أيضاً فيما اذا تواطأ أهل بلد على تأخير الصلاة الى آخر وقتها ان له أن ينهائهم قال لأن اعتياد جميع الناس لتأخيرها مقض بالصغير الناشئ الى اعتقاد أن هذا هو الوقت دون ما تقدمه . وأشار الى نحو هذا في مسائل آخر وحكى قولين في مسألة اعتراض المحتسب على أهل القرية في إقامة الجمعة بجماعة اختلفت

في انعقاد الجمعة بهم في بعض وجوها • وذلك اذا كان هو يرى اقامتها وهم لا يرونها • ووجه القول باقامتها على رأيه باعتبار المصلحة لثلاثين بدأ الصغير على تركها فيظن انها تسقط مع زيادة العدد كما تسقط بنقصانه • وهذا الباب يتسع • ومما يجري مجراه في تقوية اعتبار البيان في هذه المسائل واشباهها مما ذكر أو لم يذكر قصة عمر بن عبد العزيز مع عروة بن عياض حين نكت بالخيزرانة بين عينيته ثم قال هذه غرتني منك • لسجدته التي بين عينيته • ولولا اني أخاف أن تكون سنة من بعدى لا مرت بموضع السجود فقور • وقد عول العلماء على هذا المعنى وجملوه أصلاً يطرد وهو راجع الى سد الدرائع الذي اتفق العلماء على إعماله في الجملة وإن اختلفوا في التفاصيل كقوله تعالى ( يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا <sup>(١)</sup> وقولوا انظرنا واسمعوا ) وقوله ( ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم ) وقد رأى مالك لمن رأى هلال شوال وحده أن لا يفطر لثلاثين يكون ذريعة الى افطار الفساق محتجين بما احتج به • وقال بمثله فيمن شهد عليه شاهدا زور بانه طلق امرأته ثلاثاً ولم يفعل فنعته من وطئها الا أن يخفى ذلك عن الناس • وراعى زياد مثل هذا في صلاة الناس في جامع البصرة والكوفة فانهم اذا صلوا في صحنه ورفعوا من السجود مسحوا جباههم من التراب فأمر بالقاء الحصى في صحن المسجد وقال لست آمن أن يطول الزمان فيظن الصغير اذا نشأ أن مسح الجبهة من أثر السجود سنة في الصلاة • ومسألة مالك مع أبي جعفر المنصور حين أراد أن يحمل الناس على الموطأ فنهاه مالك عن ذلك من هذا القبيل أيضاً • ولقد دخل ابن عمر على عثمان وهو محصور فقال له انظر ما يقول هؤلاء يقولون

(١) كان اليهود يذكرون هذه الكلمة سباً لرسول الله صلى الله عليه وسلم حيث يريدون بها لعنهم الله اسمع لا سمعت فنهوا عنها كما روى أن سعيد بن عباد رضي الله عنه سمعها منهم فقال يا اعداء الله عليكم لعنة الله والذي نفسي بيده لئن سمعتهما من رجل منكم يقولها لرسول الله صلى الله عليه وسلم لأضربن عنقه قالوا أولستم تقولونها فزلت الآية نهياً للذين عن قولها سداً للباب وقطعاً للالسة وبعداً عن المشابهة



اخلع نفسك أو تقتلك قال له اخذ انت في الدنيا قال لا قال هل يملكون لك جنة أو ناراً قال لا قال فلا تلح قميص الله عليك فتكون سنة كلما كره قوم خليفتهم خلعه أو قتلوه • ولما هم أبو جعفر المنصور أن يبني البيت على ما بناه ابن الزير على قواعد ابراهيم شاور مالكا في ذلك فقال له مالك أأشدك الله يا أمير المؤمنين أن لا تجعل هذا البيت ملعبة للملوك بعدك لا يشاء أحد منهم أن يغيره الا غيره فتذهب هيبتة من قلوب الناس فصرفه عن رأيه فيه لما ذكر من انها تصبح سنة متبعة باجتهاد أو غيره فلا يثبت على حال

### المسألة السابعة

المباحات • من حيث استقرارها <sup>(١)</sup> مباحات أن لا يسوى بينها وبين المندوبات ولا المكروهات فانها ان سوى بينها وبين المندوبات بالدوام على الفعل على كيفية فيها معينة أو غير ذلك توهمت مندوبات كما تقدم في مسح الجباه بأثر الرفع من السجود • ومسألة عمر بن الخطاب في غسل ثوبه من الاحتلام • وترك الاستبدال به • وقد حكى عياض عن مالك انه دخل على عبد الملك بن صالح أمير المدينة فجلس ساعة ثم دعا بالوضوء والطعام فقال ابدؤا بأبي عبد الله فقال مالك ان أبا عبد الله يعني نفسه لا يغسل يده فقال لم قال ليس هو الذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا انما هو من رأى الأعمام • وكان عمر اذا أكل مسح يده بياطن قدمه فقال له عبد الملك اترك يا أبا عبد الله قال أي والله فما عاد الى ذلك ابن صالح قال مالك ولا تأمر الرجل ان لا يغسل يده ولكن اذا جعل ذلك كأنه واجب عليه فلا • اميتوا سنة المعجم وأحيوا سنة العرب • أما سمعت قول عمر تعددوا <sup>(٢)</sup> واخشوشنوا وامشوا حفاة وإياكم وزى المعجم • وهكذا ان سوى في الترك بينها وبين المكروهات

(١) لعله هنا وفي المسألة الثامنة الآتية من حقيقة استقرارها كما يدل عليه سابق الكلام ولا حته

(٢) التعدد الصبر على عيش معد بن عدنان وكلوا اهل كشف وغلط في اللماش يقول فكونوا

مثلهم ودعوا التمتع وزى المعجم

ربما توهمت مكروهات . فقد كان عليه الصلاة والسلام يكره الضب ويقول « لم يكن بأرض قومي فأجدني أعافه » وأكل على مائدة فظهر حكمه وقدم اليه طعام فيه نوم لم يأكل منه . قال له أبو أيوب وهو الذي بعث به اليه يارسول الله احرام هو قال « لا ولكني أكرهه من أجل ريحه » وفي رواية انه قال لأصحابه « كلوا فاني لست كأحدكم اني أخاف أن أوذى صاحبي » وروي في الحديث ان سودة بنت زمعة خشيت ان يطاقها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت لا تطلقني وامسكني واجعل يومي لعائشة ففعل فنزلت ( فلا جناح عليهما ان يصلحا بينهما صلحا ) الآية . فكان هذا تأديبا وبيانا بالقول والفعل لأمر ربما استقبح بمجرى العادة حتى يصير كالمكروه وليس بمكروه . والأدلة على هذا الفصل نحو من الأدلة على استقرار المندوبات

### المسألة الثامنة

المكروهات من حيث استقرارها بمكروهات ان لا يدعى بينها وبين المحرمات ولا بينها وبين المباحات \* أما الأول فلانها اذا اجريت ذلك المجزئ توهمت محرمات وربما طال العهد فيصير الترك واجبا عند من لا يعلم \* ولا يقال ان في بيان ذلك ارتكابا للمكروه وهو منهي عنه \* لانا نقول البيان أكد وقد تركب الشهي الختم اذا كانت له مصلحة راجحة الا ترى الى كيفية تقرير الحكم على الثاني . وما جاء في الحديث من قوله عليه الصلاة والسلام له « انكثها » هكذا من غير كناية مع ان ذكر اللفظ في غير معرض البيان بمكروه أو ممنوع غير ان التصريح هنا أكد فاغتر لما يترتب عليه . فكذلك هنا الا ترى الى اخبار عائشة عما فعلته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في التقاء المختارين وقوله عليه الصلاة والسلام « الا اخبرتيا اني أفعل ذلك » مع ان ذكر مثل هذا في غير محل البيان منهي عنه . وقد تقدم ما جاء عن ابن عباس في ارجازه وهو محرم بقوله \* ان تصدق الطير نك لميسا \* فقل هذا لا حرج فيه

وأما الثاني فلأنها إذا عمل بها دائماً وترك اتقاؤها توهت مباحات فينقلب حكمها عند من لا يعلم • ويبان ذلك يكون بالتغيير والجزر على ما يليق به في الإنكار ولا سيما المكروهات التي هي عرضة لأن تتخذ سنناً وذلك المكروهات المنفوعة في المساجد وفي مواطن الاجتماعات الإسلامية . والمحاضر الجمهورية . ولأجل ذلك كان مالك شديد الأخذ على من فعل في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً من هذه المكروهات بل ومن المباحات كما أمر بتأديب من وضع رداءه امامه من الحر وما أشبه ذلك .

(فصل) ما تقدم من هذه المسائل يتفرع عنها قواعد فقهية وأصولية . منها أنه لا ينبغي لمن اتزم عبادة من العبادات البدنية الندية ان يواظب عليها مواظبة يفهم الجاهل منها الوجوب اذا كان منظوراً اليه مرموقاً أو مظنة لذلك • بل الذي ينبغي له ان يدعها في بعض الأوقات حتى يعلم انها غير واجبة لأن خاصية الواجب المكرر الالتزام والدوام عليه في أوقاته بحيث لا يتخلف عنه كما ان خاصية المندوب عدم الالتزام . فإذا التزمه فهم الناظر منه نفس الخاصة التي للواجب لحمله على الوجوب ثم استمر على ذلك فضل . وكذلك اذا كانت العبادة تتأني على كفيات يفهم من بعضها في تلك العبادة ما لا يفهم منها على الكيفية الأخرى أو ضمت عبادة أو غير عبادة الى العبادة قد يفهم بسبب الاقتران ما لا يفهم دونه أو كان المباح يتأني فعله على وجوه فيثابر فيه على وجه واحد تحرياً له ويترك ما سواه أو يترك بعض المباحات جملة من غير سبب . ظاهر بحيث يفهم عنه في الترك انه مشروع . ولذلك لما قرأ عمر بن الخطاب السجدة على المنبر ثم سجد وسجد معه الناس قرأها في كرة أخرى فلما قرب من موضعها تهيأ الناس للسجود فلم يسجدوها . وقال ان الله لم يكتبها علينا الا ان نشاء \* وسئل مالك عن التسمية عند الوضوء فقال يجب ان يذبح انكاراً لما يوحى منه سؤاله من تأكيد الطلب فيها عند الوضوء • وتقل عن عمر انه قال لا نبالي ابدأنا بأيماننا ام بإيسارنا يعني في الوضوء مع ان المستحب التيامن في .

«الشأن كله . ومثال العبادات المؤداة على كفيات يلتزم فيها كيفية واحدة انكار مالك لعدم تحريك الرجلين في القيام للصلاة . ومثال ضم ما ليس بعبادة الى العبادة حكاية الماوردي في مسح الوجه عند القيام من السجود . وحديث عمر مع عمرو لوفعلتها لكانت سنة بل اغسل ما رأيت وانضح ما لم ار . ومثال فعل الجائز على وجه واحد ما نقل عن مالك انه سئل عن المرة الواحدة في الوضوء قال لا . الوضوء مرتان مرتان أو ثلاث ثلاث مع انه لم يجد في الوضوء .. ولا في الغسل الا ما اسبغ . قال اللخمي وهذا احتياط وحماية لان العامي اذا رأى من يقتدي به يتوضأ مرة مرة فعل مثل ذلك وقد لا يحسن الاسباغ بواحدة فيوقعه فيما لا تجزئ الصلاة به . والأمثلة كثيرة . وهذا كله انما هو فيما فعل بحضرة الناس وحيث يمكن الاقتداء بالفاعل . واما من فعله في نفسه . وحيث لا يطلع عليه مع اعتقاده على ماهو به فلا بأس كما قاله المتأخرون في صيام ست من شوال ان من فعل ذلك في نفسه معتقدا وجه الصحة فلا بأس . وكذا قال مالك في المرة الواحدة لا أحب ذلك الا للعالم بالوضوء . وما ذكره اللخمي يشعر بأنه اذا فعل الواحدة حيث لا يقتدى به فلا بأس وهو جار على المذهب لان أصل مالك فيه عدم التوقيت . فاما ان أحب الالتزام وان لا يزول عنه . ولا يفارقه فلا ينبغي ان يكون ذلك بمرأى من الناس لانه ان كان كذلك فربما عده العامي واجبا أو مطلوبا أو متأكدا للطلب بحيث لا يترك ولا يكون كذلك شرطا فلا بد في اظهاره من عدم التزامه في بعض الأوقات . ولا بد في التزامه من عدم اظهاره كذلك في بعض الأوقات وذلك على الشرط المذكور في أوله كتاب الأدلة

ولا يقال ان هذا مضاد لما تقدم من قصد الشارع للدوام على الأعمال . وقد كان عليه الصلاة والسلام اذا عمل عملا اثبته \* لانا نقول كما يطلق الدوام على ما لا يفارق البتة كذلك يطلق على ما يكون في أكثر الأحوال . فاذا ترك في بعض الأوقات لم يخرج صاحبه عن أصل الدوام كما لا نقول في الصحابة

حين تركوا التضحية في بعض الأوقات أنهم غير مداومين عليها • فاللدوام على الجملة لا يشترط في صحة اطلاقه عدم الترك رأساً وانما يشترط فيه الغلبة في الأوقات أو الأثرية بحيث يطلق على صاحبه اسم الفاعل اطلاقاً حقيقياً في اللغة . وانما كانت الصوفية <sup>(١)</sup> قد التزمت في السلوك ما لا يلزمها حتى سوت بين الواجب والمندوب في التزام الفعل وبين المكروهات والمحرمات في التزام الترك بل سوت بين كثير من المباحات والمكروهات في الترك وكان هذا النمط ديدنها لا سيما مع ترك أخذها بالرخص . اذ من مذهبها عدم التسليم للسالك فيها من حيث هو سالك الى غير ذلك من الأمور التي لا تلزم الجمهور بنوا طريقهم بينهم وبين تلاميذهم على كتم اسرارهم وعدم اظهارها واخلوها بما التزموا من وظائف السلوك واحوال المجاهدة خوفاً من تعريض من يراهم ولا يفهم مقاصدهم الى ظن ما ليس بواجب واجبا أو ما هو جائز غير جائز أو مطلوباً . أو تعريضهم لسؤال القال فيهم فلا عتب عليهم في ذلك كما لا عتب عليهم في كتم اسرار مواجدهم لانهم الى هذا الأصل يستندون ولاجل اخلال بعضهم بهذا الأصل • اما لحال غالبية أو لبناء بعضهم على غير أصل صحيح افتتح عليهم باب سوء الظن من كثير من العلماء • وباب فهم الجهال عنهم ما لم يقصدوه • وهذا كله محظور

## المسألة التاسعة

الواجبات لا تستقر واجبات الا اذا لم يسو بينها وبين غيرها من الأحكام فلا ترك ولا يسامح في تركها البتة كما ان المحرمات لا تستقر كذلك الا اذا لم يسو بينها وبين غيرها من الأحكام فلا تفعل ولا يسامح في فعلها • وهذا ظاهر ولكننا نسير منه الى معنى آخر . وذلك ان من الواجبات ما اذا تركت لم يترتب عليها حكم دنيوى . وكذلك من المحرمات ما اذا فعلت لم يترتب عليها

(١) . له ولما كانت تأمل

ايضاً حكم في الدنيا ولا كلام في مرتبات الآخرة لان ذلك خارج عن  
 محكمات العباد . كما ان من الواجبات ما اذا تركت . ومن المحرمات ما اذا فعلت  
 ترتب عليها حكم دنيوى من عقوبة أو غيرها فترتب عليه حكم يخالف ما لم  
 يترتب عليه حكم فن حقيقة استقرار كل واحد من القسمين ان لا يسوى  
 بينه وبين الآخر لان في تغيير احكامها تغييرها في انفسها . فكل ما يحذر في  
 عدم البيان في الأحكام المتقدمة يحذر هنا لا فرق بين ذلك . والأدلة التي  
 تقدمت هناك مجرى مثلها هنا . ويتبين هذا الموضع ايضاً بأن يقال اذا وضع  
 الشارع حداً في فعل يخالف فاقم ذلك الحد على المخالف كان الحكم الشرعي مقرراً  
 مبيناً فاذا لم يتم فقد اقر على غير ما اقره الشارع وغير الى الحكم المخالف الذي  
 لا يترتب عليه مثل ذلك الحكم . ووقع بيانه مخالفاً فيصير المنتصب لتقرير الأحكام  
 قد خالف قوله فعله فيجري فيه ما تقدم . فاذا رأى الجاهل ما جرى توهم الحكم  
 الشرعي على خلاف ما هو عليه . فان قرر المنتصب الحكم على وجه ثم أوقع على  
 وجه آخر حصلت الريبة وكذب الفعل القول كما تقدم بيانه ، وكل ذلك فساد .  
 وبهذا المثال يتبين ان وارث النبي يلزمه اجراء الأحكام على موضوعاتها في  
 انفسها . وفي لواحقها وسوابقها وقرائنها وسائر ما يتعلق بها شرعاً حتى يكون  
 دين الله بيناً عند الخاص والعام والا كان من الذين قال الله تعالى فيهم ( ان  
 الذين يكتمون ما ازلنا من البينات والهدى ) الآية .

## المسألة العاشرة

لا يختص هذا البيان المذكور بالأحكام التكليفية بل هو لازم ايضاً في الأحكام  
 الراجعة الى خطاب الوضع : فان الأسباب والشروط والموانع والذرائع والرخص  
 وسائر الأحكام المدعومة أحكام شرعية لازم بيانها قولاً وفعلًا . فان قررت  
 الأسباب قولاً وعمل على وفقها اذا انتهضت حصل بيانها للناس فان قررت (١)

ثم لم تعمل مع انتهاؤها كذب القول الفعل . وكذلك الشروط اذا انتهض  
السبب مع وجودها فاعمل أو مع فقدانها فلم يعمل وافق القول الفعل فان  
عكست القضية وقع الخلاف فلم ينتهض القول بيانا . وهكذا الموانع وغيرها  
وقد اعمل النبي صلى الله عليه وسلم مقتضى الرخصة في الاحلال من العمرة  
والافطار في السفر . واعمل الأسباب ورتب الأحكام حتى في نفسه حين أفص  
من نفسه صلى الله عليه وسلم . وكذلك في غيره . والشواهد لا تحصى .  
والشريعة كلها داخلة تحت هذه الجملة والتنبيه كاف

## المسألة الحادية عشرة

بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم بيان صحيح لا اشكال في صحته لانه  
لذلك بعث . قال تعالى ( وأزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ) ولا  
خلاف فيه . واما بيان الصحابة فان اجمعوا على ما ينوه فلا اشكال في صحته  
أيضا كما اجمعوا على الفصل من التقاء المختارين المبين لقوله تعالى ( وان كنتم  
جنباً فاطهروا ) وان لم يجمعوا عليه فهل يكون بيانهم حجة أم لا هذا فيه  
فطر وتفصيل . ولكنهم يرجح الاعتماد عليهم في البيان من وجهين

أحدهما معرفتهم باللسان العربي فانهم عرب فصحاء لم تنغير ألسنتهم ولم  
تنزل عن رتبها العليا فصاحتهم فهم أعرف في فهم الكتاب والسنة من غيرهم .  
فاذا جاء عنهم قول أو عمل وافق موقع البيان صح اعتماده من هذه الجهة

والثاني مباشرتهم للوقائع والنوازل وتنزيل الوحي بالكتاب والسنة فهم  
أقعد في فهم القرائن الحالية . وأعرف بأسباب التنزيل ويدركون ما لا يدركه  
غيرهم بسبب ذلك . والشاهد يرى ما لا يرى الغائب . فحق جاء عنهم تقييد  
بعض المطلقات أو تخصيص بعض العمومات فالعمل عليه صواب هذا ان لم  
ينقل عن أحد منهم خلاف في المسألة . فان خالف بعضهم فالمسألة اجتهادية .  
مثاله قوله عليه الصلاة والسلام «لا يزال الناس بخير ما عجلوا الفطر» فهذا التعجيل

يحمل ان يقصد به ايقاعه قبل الصلاة ويحتمل ان لا . فكان عمر بن الخطاب .  
وعثمان بن عفان يصليان المغرب قبل ان يفطرا ثم يفطران بعد الصلاة بيانا ان  
هذا التعميل لا يلزم ان يكون قبل الصلاة بل اذا كان بعد الصلاة فهو تمجيل  
أيضاً . وان التأخير الذي يفعله أهل المشرق شيء آخر داخل في التعمق المنهى  
عنه . وكذلك ذكر عن اليهود انهم يؤخرون الافطار فندب المسلمون الى  
التعميل . وكذلك لما قال عليه الصلاة والسلام « لا تصوموا حتى تروا  
الهلal ولا تقطروا حتى تروه » احتمال ان تكون الرؤية مقيدة بالأكثر وهو  
ان يرى بعد غروب الشمس فبين ثمان ان ذلك غير لازم فرأى الهلال في  
خلافته قبل الغروب فلم يفطر حتى أَمسى وغابت الشمس وأَمَل . فعادة مالك  
ابن انس في مرطئه وغيره الاتيان بالاكثار عن الصحابة مبيناً بها السن وما يعمل  
به منها وما لا يعمل به . وما يقيد به . مطلقاتها وهو دأبه ومذهبه لما تقدم  
ذكره . وبما بين كلامهم اللغة أيضاً كما نقل مالك في دولك الشمس وغسق الليل  
كلام ابن عمر وابن عباس وفي معنى السعى عن عمر بن الخطاب أغنى قوله تعالى  
( فاسموا الى ذكر الله وذروا البيع ) وفي معنى الأخوة ان السنة قضت ان  
الأخوة اثنان فصاعداً كما تبين بكلامهم معاني الكتاب والسنة

لا يقال ان هذا المذهب راجع الى تقايد الصحابي وقد عرفت ما فيه من  
الزراع والخلاف \* لانا نقول نعم هو تقليد ولكنه راجع الى ما لا يمكن  
الاجتهاد فيه على وجهه الا لهم لما تقدم من انهم عرب . وفرق بين من هو  
عربي الأصل والنحلة . وبين من تربى « غلب التطبع شيمة المطبوع » وانهم  
شاهدوا من اسباب التكاليف وقرائن احوالها ما لم يشاهد من بعدهم . ونقل  
قرائن الأحوال على ما هي عليه كالتعذر فلا بد من القول بان فهمهم في  
الشريعة أتم وأخرى بالتقديم . فاذا جاء في القرآن أو في السنة من بيانهم ما هو  
موضوع موضع التفسير بحيث لو فرضنا عدمه لم يمكن تنزيل النص عليه على  
وجهه انحتم الحكم باعمال ذلك للبيان لما ذكر . ولما جاء في السنة من اتباعهم



والجريان على سننهم كما جاء في قوله عليه الصلاة والسلام «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ» وغير ذلك من الأحاديث فإنها عاضدة لهذا المعنى في الجملة . اما اذا علم ان الموضع موضع اجتهاد لا يفتقر الى ذينك الأمرين فهم ومن سواهم فيه شرع سواء كمسألة العول والوضوء من النوم وكثير من مسائل الربا التي قال فيها عمر ابن الخطاب مات رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يبين لنا آية الربا فدعوا الربا والريبة أو كما قال . فمثل هذه المسائل موضع اجتهاد للجميع لا يختص به الصحابة دون غيرهم من المجتهدين وفيه خلاف بين العلماء أيضاً فان منهم من يحمل قول الصحابي ورأيه حجة يرجع اليها ويعمل عليها من غير نظر كالأحاديث والاجتهادات النبوية وهو مذكور في كتب الأصول فلا يحتاج الى ذكره هنا

## المسألة الثانية عشرة

الاجمال اما متعلق بما لا ينبغي عليه تكليف . واما غير واقع في الشريعة . وبيان ذلك من أوجه \* أحدها النصوص الدالة على ذلك كقوله تعالى ( اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ) الآية . وقوله ( هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين ) وقوله ( وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ولعلهم يتفكرون ) وقوله تعالى ( هدى للمتقين ) \* ( هدى ورحمة للمحسنين ) وانما كان هدى لانه مبين والمجمل لا يقع به بيان . وكل ما في هذا المعنى من الآيات . وفي الحديث « تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها » وفيه « تركت فيكم اثنين لن تضلوا ما تمسكنتم بهما كتاب الله وسنتي » ويصحح هذا المعنى قوله تعالى ( فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول ) ويدل على انها بيان لكل مشكل ومبطل من كل مفضل . وفي الحديث « ما تركت شيئاً مما أمركم الله به الا وقد أمرتكم به ولا تركت شيئاً مما نهاكم الله عنه الا وقد نهيتكم

عنه « وهذا المعنى كثير فان كان في القرآن شيء مجمل فقد بينته السنة • كبيانها للصلوات الخمس في مواقيتها وركوعها وسجودها وسائر احكامها • وللازكاة ومقاديرها واوقاتها وما يخرج منه من الأموال • ولا حرج اذ قال « خذوا عني مناسككم » وما أشبه ذلك • ثم بين عليه الصلاة والسلام ما وراء ذلك مما لم ينص عليه في القرآن • والجميع يبان منه عليه الصلاة والسلام فاذا ثبت هذا فان وجد في الشريعة مجمل أو مبهم المعنى أو ما لا يفهم فلا يصح ان يكلف بمقتضاه لانه تكليف بالمحال وطلب ما لا ينال • وانما يظهر هذا الاجمال في المتشابه الذي قال الله تعالى فيه ( وأخر متشابهات ) ولما بين الله تعالى ان في القرآن متشابهات بين أيضاً انه ليس فيه تكليف الا الايمان به على المعنى المراد منه لا على ما يفهم المكلف منه • فقد قال الله تعالى ( فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ) الى قوله ( كل من عند ربنا ) والناس في المتشابه المراد ههنا على مذهبين • فمن قال ان الراسخين يعلمونه فليس بمتشابه عليهم وان تشابه على غيرهم كسائر الميّنات المشبهة على غير العرب أو على غير العلماء من الناس • ومن قال انهم لا يعلمونه وان الوقف على قوله ( الا الله ) فالتكليف بما يراؤبه مرفوع باتفاق فلا يتصور ان يكون ثم مجمل لا يفهم معناه ثم يكلف به • وهكذا اذا قلنا ان الراسخين هم المختصون بعلمه دون غيرهم فذلك الغير ليسوا بمكلفين بمقتضاه مادام مشتبها عليهم حتى يتبين باجتهاد أو تقليد وعند ذلك يرتفع تشابهه فيصير كسائر الميّنات

فان قيل قد اثبت القرآن متشابهات في القرآن وبينت السنة ان في الشريعة مشتبها بقوله « الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبها » وهذه المشتبها متفاهة بافعال العباد لقوله « فن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه » فهي اذاً مجملات • وقد انبنى عليها التكليف كما ان قوله تعالى ( وأخر متشابهات ) قد انبنى عليها التكليف • وذلك قوله ( والراسخون في العلم يقولون أماناً به كل من عند ربنا ) فكيف يقال ان الاجمال والتشابه لا يتعلقان بما ينبنى عليه تكليف

فالجواب ان الحديث في المتشابهات ليس مما نحن بصدده وانما كلامنا في التشابه الواقع في خطاب الشارع وتشابه الحديث في مناط الحكم وهو راجع الى نظر المجتهد حسبما مر في فصل التشابه وان سلم فالمراد ان لا يتعلق تكليف بمعناه المراد عند الله تعالى . وقد يتعلق به التكليف من حيث هو بجملة . وذلك بأن يؤمن انه من عند الله وبأن يجتنب فعله ان كان من افعال العباد . ولذلك قال « فن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه » ويجتنب النظر فيه ان كان من غير افعال العباد كقوله ( الرحمن على العرش استوى ) وفي الحديث « ينزل ربنا الى سماء الدنيا » واشباه ذلك هذا معنى انه لا يتعلق به تكليف والا فالتكليف متعلق بكل موجود من حيث يعتقد على ما هو عليه أو يتصرف فيه ان صح تصرف العباد فيه الى غير ذلك من وجوه النظر

الوجه الثاني ان المقصود الشرعي من الخطاب الوارد على المكلفين تهييم ما لهم وما عليهم مما هو مصلحة لهم في دنياهم واخراهم . وهذا يستلزم كونه بينا واضحا لا اجمال فيه ولا اشتباه . ولو كان فيه بحسب هذا القصد اشتباه واجمال لناقض أصل مقصود الخطاب فلم تقع فائدة . وذلك ممتنع من جهة رعي المصالح تفضلا أو انحتماما أو عدم رعيها . اذ لا يعقل خطاب مقصود من غير تفهيم مقصود

والثالث انهم اتفقوا على امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز تكليف المحال . وقد مر بيان امتناع تكليف المحال سمما فبقى الاعتراف بامتناع تأخير البيان عن وقته . واذا ثبت ذلك فمسألتنا من قبيل هذا المعنى لان خطاب التكليف في وروده مجالا غير مفسر . اما ان يقصد التكليف به مع عدم بيانه أولا فان لم يقصد فذلك ما أردنا وان قصد رجوع الى تكليف ما لا يطاق وجرت دلائل الأصوليين هنا في المسألة . وعلى هذين الوجهين أعنى الثاني والثالث ان جاء في القرآن بجملة فلا بد من خروج معناه عن تعلق التكليف به وكذلك ما جاء منه في الحديث النبوي وهو المطلوب

## (الطرف الثاني في الأدلة على التفصيل)

وهي الكتاب والسنة والاجماع والرأى . ولما كان الكتاب والسنة هما الأصل لما سواهما اقتصرنا على النظر فيهما . وأيضاً فإن في اثناء الكتاب كثيراً مما يقتدر اليه الناظر في غيرها مع ان الأصوليين تكفلوا بما عدها كما تكفلوا بهما فرأينا السكوت عن الكلام في الاجماع والرأى والاقتصار على الكتاب والسنة والله المستعان . فالأول أصلها وهو الكتاب وفيه مسائل

## المسألة الاولى

ان الكتاب قد تقرر انه كاية الشريعة ومعدة الملة وينبوع الحكمة وآية الرسالة ونور الأبصار والبرهان وأنه لا طريق الى الله سواه ولا نجاة بغيره ولا تمسك بشيء يخالفه . وهذا كله لا يحتاج الى تقرير واستدلال عليه لانه معلوم من دين الأمة . واذا كان كذلك لزم ضرورة لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة وطمع في ادراك مقاصدها والاحاط بها ان يتخذ صبره وأنيسه . وان يجعله جليسه على مر الأيام والليالي نظراً وحمل لا انتصاراً على أحدهما . فيوشك ان يفوز بالبنية وان يظفر بالطلبة ويجد نفسه من السابقين وفي الرعيـل الأول<sup>(١)</sup> فان كان قادراً على ذلك ولا يقدر عليه الا من زاول ما يعينه على ذلك من السنة المبينة للكتاب والا فكلام الأئمة السابقين والسلف المتقدمين آخذ بيده في هذا المقصد الشريف والمرتبة المنيفة . وأيضاً فمن حيث كان القرآن معجزاً اعظم التعجـزاء واعجز البغاء ان يأتوا بمثله فذلك لا يخرجـه عن كونه عربياً جارياً على أساليب كلام العرب ميسراً لفهم فيه عن الله ما أمر به ونهى لكن بشرط الدربة في الاسان العربى كما تبين في كتاب الاجتهاد . اذ لو خرج بالا عجز عن ادراك العقول معانيه لكان خطابهـم به من تكليف ما لا يطاق وذلك مرفوع عن الأمة . وهذا من جملة الوجوه الاعجازية فيه

اذ من العجب ايراد كلام من جنس كلام البشر في اللسان . والمعاني . والأساليب . مفهوم معقول ثم لا يقدر البشر على الاتيان بسورة مثله . ولو اجتمعوا وكان بعضهم لبعض ظهيراً فهم اقدر ما كانوا على معارضة الأمثال اعجز ما كانوا عن معارضته . وقد قال الله تعالى ( ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر ) وقال ( فانما يسرناه بلسانك لتبشر به المتقين وتنذر به قوما لدا ) وقال ( قرأنا عرييا لقوم يلعون ) وقال ( بلسان عربي مبين ) وعلى أي وجه فرض اعجازه فذلك غير مانع من الوصول الى فهمه وتمقل معانيه ( كتاب أنزلناه اليك مبارك ليذبرا وآياته وليتذكر أولوا الألباب ) فهذا يستلزم امكان الوصول الى التدبر والتفهم وكذلك ما كان مثله وهو ظاهر

## المسألة الثانية

معرفة اسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن . والدليل على ذلك امران احدهما ان علم المعاني والبيان الذي يعرف به اعجاز نظم القرآن فضلا عن معرفة مقاصد كلام العرب انما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال حال الخطاب من جهة نفس الخطاب . أو المخاطب أو المخاطب أو الجميع . اذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حاله . وبحسب مخاطبين وبحسب غير ذلك كالاستفهام لقظه واحد ويدخله معان اخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك . وكالأمري يدخله معنى الاباحة والتهديد والتمحيز واشباهها ولا يدل على معناها المراد <sup>(١)</sup> الا الاُمور الخارجة . وعمدتها مقتضيات الأحوال وليس كل حال ينقل ولا كل قرينة تقرن بنفس الكلام المنقول . واذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة أو فهم شيء منه . ومعرفة الأسباب رافعة لسكل مشكل في هذا النمط فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد . ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال وينشأ عن هذا الوجه

(١) ليله على مناه المراد

الوجه الثاني وهو ان الجهل باسباب التنزيل موقع في الشبه والاشكالات . ومورد للنصوص الظاهرة مورد الاجمال حتى يقع الاختلاف وذلك مظنة وقوع النزاع . ويوضح هذا المعنى ما روى ابو عبيد عن ابراهيم التيمي قال . خلا صم ذات يوم فجعل يحدث نفسه كيف تختلف هذه الأمة وبنبيها واحد . وقبلتها واحدة . فقال ابن عباس يا أمير المؤمنين انا انزل علينا القرآن فقرأناه وعلّمنا فيم نزل . وانه سيكون بعدنا اقوام يقرؤون القرآن ولا يدرون فيم نزل فيكون لهم فيه رأى فاذا كان لهم فيه رأى اختلفوا فاذا اختلفوا اقتتلوا قال فخرجه صم وانتهره فانصرف ابن عباس ونظر صم فيما قال فعرفه فارسل اليه فقال اعد عليّ ما قلت فاعاده عليه فعرف صم قوله واعجبه . وما قاله صحيح في الاعتبار ويتبين بما هو اقرب . فقد روى ابن وهب عن بكير انه سأل نافعا كيف كان رأي ابن عمر في الحرورية قال يراهم شرار خلق الله انهم انطلقوا الى آيات انزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين فهذا معنى الرأي الذي نبه ابن عباس عليه وهو الناشئ عن الجهل بالمعنى الذي نزل فيه القرآن \* وروي ان مروان ارسل بوابه الى ابن عباس وقال قل له لئن كان كل امرئ فرح بما اوتي واحب ان يحمد بما لم يفعل معذبا لنمذبن اجمعون . فقال ابن عباس ما لكم ولهذا الآية انما دعا النبي صلى الله عليه وسلم يهود فسألهم عن شيء فكتموه اياه واخبروه بغيره فازوه ان قد استحمدوا اليه بما اخبروه عنه فيما سألهم وفرحوا بما اوتوا من كتابهم ثم قرأ ( واذا أخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب ) الى قوله ( ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا ) فهذا السبب بين ان المقصود من الآية غير ما ظهر لمروان . والقنوت يحتمل وجوها من المعنى <sup>(١)</sup>

(١) كالاتقياد وكال الطاعة والذكر والخشوع وطول الركوع وان لا يلتفت ولا يقلب الحصى ولا يعيث بشيء ولا يحدث نفسه بامر من امور الدنيا وفسره البخاري في صحيحه بالسكوت عن الكلام لما اخرج من زيد بن ارقم قال كنا نتكلم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلاة يكلم الرجل منا صاحبه وهو الى جنبه حتى نزلت (وقوموا لله قانتين) فامرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام وكذا اخرج عن مسلم وابو داود وجاعة واخرج ابن جرير عن ابن مسعود رضي الله عنهما قال ( اتيت النبي صلى الله عليه وسلم وهو يصلي فسلمت عليه فلم يرد علي فلما

يحمل عليه قوله (وقوموا لله قانتين) فإذا عرف السبب تعين المعنى المراد. وروى أن عمر استعمل قدامة بن مظعون على البحرين فقدم الجارود على عمر فقال ان قدامة شرب فسكر فقال عمر من يشهد على ما تقول قال الجارود أبو هريرة يشهد على ما أقول وذكر الحديث. فقال عمر يا قدامة اني جالدك قال والله لو شربت كما يقولون ما كان لك ان تجلدى قال عمر ولم قال لان الله يقول (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح) الخ فقال عمر انك اخطأت التأويل يا قدامة اذا اتقيت الله اجتنبت ما حرم الله. وفي رواية فقال لم تجلدى بيني وبينك كتاب الله فقال عمر وأي كتاب الله تجد ان لا أجلك. قال ان الله يقول في كتابه (ليس على الذين آمنوا) الى آخر الآية. فانا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا شهدت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بداراً واحداً والخندق والمشهد. فقال عمر لا تردون عليه قوله فقال ابن عباس ان هؤلاء الآيات انزلن عذراً للماضين. وحجة على الباقي فعذر الماضين بانهم لقوا الله قبل ان تحرم عليهم الخمر وحجة على الباقي لان الله يقول (يا أيها الذين آمنوا انموا الخمر والميسر) ثم قرأ الى آخر الآية الأخرى فان كان من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا فان الله قد نهى ان يشرب الخمر قال عمر صدقت. الحديث \* وحكى اسمعيل القاضي قال شرب نهر من أهل الشام الخمر وعليهم يزيد بن أبي سفيان فقالوا هي لنا حلال وتأولوا هذه الآية (ليس على الذين آمنوا) الآية. قال فكنت فيهم الى عمر قال فكنت عمر اليه ان ابعث بهم الى قبل ان يفسدوا من قبلك فلما ان قدموا على عمر استشار فيهم الناس فقالوا يا أمير المؤمنين نرى انهم قد كذبوا على الله وشرعوا في دينه ما لم يأذن به الى آخر الحديث. ففي الحديثين بيان ان الغفلة عن اسباب التنزيل تؤدي الى الخروج عن المقصود بالآيات. وجاء رجل

ففي الصلاة قال انه لم يمتني ان ارد عليك السلام الا انا امرنا ان نقوم قانتين لانتكم في الصلاة فهذا السبب يبين المراد من القنوت في الآية

الى ابن مسعود فقال تركت في المسجد رجلا يفسر القرآن برأيه يفسر هذه الآية (يوم تأتي السماء بدخان مبين) قال يأتي الناس يوم القيامة دخان فيأخذون بانفاسهم حتى يأخذهم كهيئة الزكام . فقال ابن مسعود من علم علما فليقل به ومن لم يعلم فليقل الله اعلم فان من فقه الرجل ان يقول لمالا علم له به الله اعلم انما كان هذا لان قريشا استمعوا <sup>(١)</sup> على النبي صلى الله عليه وسلم دعا عليهم بسنين كسني يوسف فاصابهم قحط وجهد حتى اكلوا العظام فجعل الرجل ينظر الى السماء فيرى بينه وبينها كهيئة الدخان من الجهد . فانزل الله (فارتقب يوم تأتي السماء بدخان) الآية . الى آخر القصة . وهذا شأن اسباب النزول في التعريف بمعاني المنزل بحيث لو فقد ذكر السبب لم يعرف من المنزل معناه على الخصوص دون طرق الاحتمالات وتوجه الاشكالات . وقد قال عليه الصلاة والسلام «خذوا القرآن من أربعة» منهم عبد الله بن مسعود . وقد قال في خطبة خطبها والله لقد علم أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم اني من اعلمهم بكتاب الله . وقال في حديث آخر والذي لا اله غيره ما أنزلت سورة من كتاب الله الا انا اعلم أين أنزلت ولا أنزل آية من كتاب الله الا وأنا أعلم فيم أنزلت ولو أعلم أحدا أعلم بكتاب الله مني تبلغه الابل لركبت اليه . وهذا يشير الى ان علم الأسباب من العلوم التي يكون العالم بها عالماً بالقرآن . وعن الحسن انه قال ما أنزل الله آية الا وهو يجب ان يعلم فيم أنزلت وما أراد بها . وهو نص في الموضع مشير الى التحريض على تعلم علم الأسباب . وعن ابن سيرين قال سألت عبيدة عن شيء من القرآن فقال اتق الله وعليك بالسداد فقد ذهب الذين يعلمون فيم أنزل القرآن . وعلى الجملة فهو ظاهر بالمزاولة لعلم التفسير

(فصل) ومن ذلك معرفة عادات العرب في أقوالها وافعالها وجرى احوالها حالة التنزيل وان لم يكن ثم سبب خاص لا بد لمن أراد الخوض في علم القرآن . منه والا وقع في الشبه والاشكالات التي يتعذر الخروج عنها الا بهذه المعرفة .



ويكفيك ما تقدم بيانه في النوع الثاني من كتاب المقاصد فان فيه ما يبلج الصدر ويورث اليقين في هذا المقام ولا بد من ذكر امثلة تعين على فهم المراد وان كان مفهوما

أحدها قول الله تعالى ( وأتموا الحج والعمرة لله ) فانما أمر بالانتهاء دون الأمر باصل الحج لانهم كانوا قبل الاسلام آخذين به لكن على تغيير بعض الشعائر ونقص جملة منها كالوقوف بعرفة واشباه ذلك مما غيروا وخفاء الأمر بالانتهاء لذلك . وانما جاء ايجاب الحج نصا في قوله تعالى ( والله على الناس حج البيت ) واذا عرف هذا تبين هل في الآية دليل على ايجاب الحج أو ايجاب العمرة أم لا والثاني قوله تعالى ( ربنا لا تؤاخذنا اذ نسينا أو أخطأنا ) نقل عن أبي يوسف ان ذلك في الشرك لانهم كانوا حديثي عهد بكفر فريد احدهم التوحيد فيهم فيخطئ بالكفر فعفا لهم عن ذلك كما عفا لهم عن النطق بالكفر عند الاكراه . قال فهذا على الشرك ليس على الايمان في الطلاق والعتاق والبيع والشراء لم تكن الايمان بالطلاق والعتاق في زمانهم

والثالث قوله تعالى ( يخافون ربهم من فوقهم ) \* ( اأنتم من في السماء ) واشباه ذلك انما جرى على معتادهم في اتخاذ الآلهة في الأرض وان كانوا مقربين بالهية الواحد الحق خفاء الآيات بتعيين الفوق وتخصيصه تنبيها على نفي ما ادعوه في الأرض . فلا يكون فيه دليل على اثبات جهة البتة . ولذلك قال تعالى ( نغفر عليهم السقف من فوقهم ) فتأمله واجر على هذا المجرى في سائر الآيات والأحاديث \* والرابع قوله تعالى ( وانه هو رب الشعري ) فعين هذا الكوكب لكون العرب عبدة وهم خزاعة ابتدع ذلك لهم أبو كبشة ولم تعبد العرب من الكواكب غيرها فلذلك عرفت

( فصل ) وقد يشارك القرآن في هذا المعنى السنة اذ كثير من الأحاديث وقعت على اسباب ولا يحصل فهمها الا بمعرفة ذلك . ومنه انه نهى عليه الصلاة والسلام عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث فلما كان بعد ذلك قيل لقد كان

الناس ينتفعون بضحاياهم ويحملون منها الودك <sup>(١)</sup> ويتخذون منها الأسقية. فقال وما ذاك قالوا نهيت عن لحوم الضحايا بعد ثلاث فقال عليه الصلاة والسلام «انما نهيتكم من أجل الدافة <sup>(٢)</sup> التي دفت عليكم فكلوا وتصدقوا وادخروا». ومنه حديث التهديد باحراق البيوت لمن تخلف عن صلاة الجماعة فان حديث ابن مسعود يبين انه باهل النفاق بقوله ولقد رأيتنا وما يتخلف عنها الا منافق معلوم النفاق . وحديث الأعمال بالنيات واقع عن سبب وهو انهم لما أمروا بالهجرة هاجر ناس للأمر وكان فيهم رجل هاجر بسبب امرأة أراد نكاحها تسمى أم قيس ولم يقصد مجرد الهجرة للأمر فكان بعد ذلك يسمى مهاجر أم قيس وهو كثير

### المسألة الثالثة

كل حكاية وقعت في القرآن فلا يخلو ان يقع قبلها أو بعدها وهو الأكثر رد لها أولاً. فان وقع رد فلا اشكال في بطلان ذلك المحكي وكذبه. وان لم يقع معها رد فذلك دليل على صحة المحكي وصدقه \* أما الأول فظاهر ولا يحتاج الى برهان . ومن أمثلة ذلك قوله تعالى ( اذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء ) فاعقب بقوله ( قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى ) الآية . وقال ( وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيباً ) الآية . فوقع التنكيت على افتراء مازعموا بقوله ( بزعمهم ) . وبقوله ( ساء ما يحكمون ) وقالوا هذه أنعام وحرث حجر ) الى تمامه . ورد بقوله ( سيجزئهم بما كانوا يعملون ) ثم قال ( وقالوا ما بقى بطون هذه الأنعام خالصة ) الآية . فنبه على فساد بقوله ( سيجزئهم وصفهم ) زيادة على ذلك . وقال تعالى ( وقال الذين كفروا ان هذا الافاك افتراء

(١) يتخذون دسم اللحم ودهنه الذي يستخرج منه

(٢) بتشديد الفاء قوم يسرون جماعة سيراً ليس بالشديد يريد انهم قدموا المدينة عيدين الاضحي فنهاهم عن ادخال لحوم الاضاحي ليقروها وتصدقوا بها فينتفع اولئك القادمون بها قالنهي لسبب خاص اذا لم يوجد جاز الاكل والتصدق والادخار كما جاء به الحديث

واعانه عليه قوم آخرون) فردحايهم بقوله (فقد جاؤا ظلاما وزورا) ثم قال (وقالوا: أساطير الأولين) الآية • فرد بقوله (قل انزل الذي يعلم السر) الآية • ثم قال (وقال الظالمون ان تتبعمون الا رجلا مسحورا) ثم قال تعالى (انظر كيف ضربوا لك الأمثال فضلوا) وقال تعالى (وقال الكافرون هذا ساحر كذاب اجعل الآلهة الها واحداً) الى قوله (أنزل عليه الذكر من بيننا) ثم رد عليهم بقوله (بل هم في شك من ذكرى) الى آخر ما هنالك • وقال (وقالوا اتخذ الله ولداً) ثم رد عايهم بأوجه كثيرة ثبتت في اثناء القرآن كقوله (بل ببادمكرمون) وقوله (بل له ما في السموات والأرض) وقوله (سبحانه هو الذي) الآية وقوله (تكاد السموات ينفطرن منه وتنشق الأرض) الى آخره واشبهه ذلك • ومن قرأ القرآن واحضره في ذهنه عرف هذا بيسر

وأما الثاني فظاهر ايضاً ولكن الدليل على صحته من نفس الحكاية. واقرارها فان القرآن سمي فرقاناً وهدي وبرهاناً وبياناً وتبياناً لكل شيء. وهو حجة الله على الخلق على الجملة والتفصيل والاطلاق والمعموم • وهذا المعنى يأتي أن يحكى فيه ما ليس بحق ثم لا ينسب عليه • وايضاً فان جميع ما يحكى فيه من شرائع الأولين وأحكامهم ولم ينسب عليه على افسادهم واقتراثهم فيه فهو حق. يجعل صمدة عند طائفة في شريعتنا • ويمنعه قوم لا من جهة قدح فيه ولكن من جهة امر خارج عن ذلك فقد اتفقوا على انه حق وصدق كشريعتنا ولا يفترق ما بينهما الا بحكم النسخ فقط • ولو نبه على أمر فيه لكان في حكم التنبيه على الأول كقوله تعالى (وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه) الآية • وقوله (يحرفون الكلم عن مواضعه) يقولون ان اوتيتم هذا فخذوه) الآية • وكذلك قوله تعالى (من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليا بالسنتهم وطمعاً في الدين) فصار هذا من النمط الأول • ومن امثلة هذا القسم جميع ما حكى عن المتقدمين من الأمم السالفة بما كان حقاً ككفايته.

عن الأنبياء والأولياء . ومنه قصة ذي القرنين . وقصة النضر مع موسى عليه السلام . وقصة أصحاب الكهف واشباه ذلك .

﴿فصل﴾ ولا طراد هذا الأصل اعتمده النظار فقد استدل جماعة من الأصوليين على أن الكفار مخاطبون بالفروع بقوله تعالى ( قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ) الآية . اذ لو كان قولهم باطلاً لرد عند حكايته . واستدل على أن أصحاب الكهف سبعة وثامنهم كلهم بأن الله تعالى لما حكى من قولهم أنهم ثلاثة رابعهم كلهم وانهم خمسة سادسهم كلهم أعقب ذلك بقوله ( رجماً بالغيب ) أي ليس لهم دليل ولا علم غير اتباع الظن . ورجم الظنون لا يفتى من الحق شيئاً . ولما حكى قولهم ( سبعة وثامنهم كلهم ) لم يتبعه بإبطال بل قال ( قال ربي أعلم بعدتهم ما يعلمهم الا قليل ) دل المساق على صحته دون القولين الأولين . وروي عن ابن عباس انه كان يقول انا من ذلك القليل الذي يعلمهم ورأيت منقولاً عن سهل بن عبد الله انه سئل عن قول ابراهيم عليه السلام ( ربي أرني كيف تحيي الموت ) فقليل له اكان شاكاً حين سأل ربه أن يريه آية فقال لا وانما كان طلب زيادة ايمان الى ايمان الا تراه قال ( أو لم تؤمن قال بلى ) فلو علم شكاً منه لآظهر ذلك فصيح ان الطمانينة كانت على معنى الزيادة في الايمان بخلاف ما حكى الله عن قوم من الأعراب في قوله ( قالت الأعراب آمنا ) فان الله تعالى رد عليهم بقولهم ( قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم ) ومن تتبع مجاري الحكايات في القرآن عرف مداخلها وما هو منها حق وما هو باطل . فقد قال تعالى ( اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله ) الى آخرها فان هذه الحكاية ممزوجة الحق بالباطل فظاهرها حق وباطنها كذب من حيث كانت اخباراً عن المعتقد وهو غير مطابق فقال تعالى ( والله يعلم انك لرسوله ) تصحيحاً لظاهر القول وقال ( والله يشهد ان المنافقين لكاذبون ) ابطالاً لما قصدوا فيه . وقال تعالى ( وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته )

يوم القيامة) الآية وسبب نزولها ما خرجه الترمذي وصححه عن ابن عباس « قال مر يهودي بالنبي صلى الله عليه وسلم فقال له النبي **حديثاً** يا يهودي فقال كيف تقول يا أبا القاسم اذا وضع الله السموات على ذه والأرضين على ذه والماء على ذه والجبال على ذه وسائر الخلق على ذه وأشار الراوي بخنصره أولاً ثم تابع حتى بلغ الإبهام فأزل الله (وما قدروا الله حق قدره) . وفي رواية أخرى جاء يهودي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد ان الله يمسك السموات على أصبع والأرضين على أصبع والجبال على أصبع والخلائق على أصبع ثم يقول انا الملك فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه قال (وما قدروا الله حق قدره) وفي رواية فضحك النبي صلى الله عليه وسلم تعجباً وتصديقاً . والحديث الأول كأنه مفسر لهذا . وبمعناه يتبين معنى قوله (وما قدروا الله حق قدره) فان الآية بينت ان كلام اليهودي حق في الجملة . وذلك قوله (والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) وأشارت الى انه لم يتأدب مع الربوبية وذلك والله أعلم لأنه أشار الى معنى الأصابع بأصابع نفسه . وذلك مخالف للتنزيه للباري سبحانه فقال (وما قدروا الله حق قدره) وقال تعالى (ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن) أي يسمع الحق والباطل فرد الله عليهم فيما هو باطل واحق الحق فقال (قل اذن خير لكم) الآية . ولما قصدوا الاذية بذلك الكلام قال تعالى (والذين يؤذون رسول الله لهم عذاب اليم) وقال تعالى (واذا قيل لهم اتقوا مما رزقكم الله قال الذين كفروا للذين آمنوا انطعموا من لويشاء الله أطعمه) فهذا منهم امتناع عن الاتفاق بحجة قصدتهم فيها الاستهزاء فرد عليهم بقوله (ان أنتم الا في ضلال مبين) لان ذلك حيد عن امتثال الأمر وجواب اتقوا أن يقال نعم أولاً وهو الامتناع أو العصيان فلما رجعوا الى الاحتجاج على الامتناع بالمشيئة المطلقة اتى لا تعارض انقلب عليهم من حيث لم يعرفوا اذ حاصلهم انهم اعترضوا على المشيئة المطلقة بالمشيئة المطلقة

لأن الله شاء أن يكفهم الاتفاق فكأنهم قالوا كيف يشاء الطلب منا ولو شاء أن يطعمهم لأطعمهم . وهذا عين الضلال في نفس الحجة . وقال تعالى (وداود وسليمان إذ يحكمان في الحث) الى قوله (وكلا آتينا حكماً وعلماً) فقولهم (فهمناها سليمان) تقرير لاصابته عليه السلام في ذلك الحكم . وإيماء الى خلاف ذلك في داود عليه السلام لكن لما كان المجتهد معذوراً مأجوراً بعد بذله الوسع قال (وكلا آتينا حكماً وعلماً) وهذا من البيان الخفي فيما نحن فيه . قال الحسن والله لولا ما ذكر الله من أمر هذين الرجلين لرأيت أن القضاة قد هلكوا فانه اثني على هذا بعلمه . وعذر هذا باجتهاده . والنمط هنا يتسع ويكفي منه ما ذكر وبالله التوفيق

(فصل) وللسنة مدخل في هذا الأصل فان القاعدة المحصلة ان النبي عليه الصلاة والسلام لا يسكت عما يسمعه أو يراه من الباطل حتى يغيره أو يبينه الا اذا تقرر عندهم بطلانه فعند ذلك يمكن السكوت احالة على ما تقدم من البيان فيه . والمسألة المذكورة في الأصول

## المسألة الرابعة

اذا ورد في القرآن الترغيب فارنه الترهيب في لواحقه أو سوابقه أو قرائنه وبالعكس . وكذلك الترجية مع التخويف وما يرجع الى هذا المعنى مثله . ومنه ذكر أهل الجنة يقارنه ذكر أهل النار وبالعكس . لان في ذكر أهل الجنة باعماهم ترجية . وفي ذكر أهل النار باعماهم تخويفاً فهو راجع الى الترجية والتخويف ويدل على هذه الجملة عرض الآيات على النظر فانت ترى ان الله جعل الحمد فاتحة كتابه . وقد وقع فيه (اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم) الى آخرها فجاء بذكر الفريقين ثم بدئت سورة البقرة بذكرها أيضاً فقيل (هدى للمتقين) ثم قال (ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم) ثم ذكر باثرهم المنافقون وهم صنف من الكفار فلما تم

ذلك اعقب بالأمر بالتقوى ثم بالتخويف بالنار . وبمده بالترجية فقال ( فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار ) الى قوله ( وبشر الذين آمنوا ) الآية . ثم قال ( ان الله لا يستحي ان يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها فاما الذين آمنوا ) الآية . ثم ذكر في قصة آدم مثل هذا ولما ذكر بنو اسرائيل بنعم الله عليهم ثم اعتدائهم وكفرهم قيل ( ان الذين آمنوا والذين هادوا ) الى قوله ( هم فيها خالدون ) ثم ذكر تفاصيل ذلك الاعتداء الى ان ختم بقوله ( ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون ) وهذا تخويف ثم قال ( ولو انهم آمنوا واتقوا لمتوبة ) الآية وهو ترجية . ثم شرع في ذكر ما كان من شأن المخالفين في تحويل القبلة . ثم قال ( بلى من اسلم وجهه لله ) الآية . ثم ذكر من شأنهم ( الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته أولئك يؤمنون به ومن يكفر به فأولئك هم الخاسرون ) ثم ذكر قصة ابراهيم عليه السلام وبنيه وذكر في اثنتائها التخويف والترجية وختما بمثل ذلك . ولا يطول عليك زمان انجاز الوعد في هذا الاقتران فقد يكون بينهما أشياء معترضة في اثناء المقصود والرجوع بعد الى ما تقرر . وقال تعالى في سورة الأنعام وهي في المكيات نظير سورة البقرة في المدينيات ( الحمد لله الذي خلق السموات والأرض ) الى قوله ( ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ) وذكر البراهين التامة ثم اعقبها بكفرهم وتخويفهم بسببه الى أن قال ( كتب ربكم على نفسه الرحمة ليجمعنكم الى يوم القيامة لا ريب فيه ) فاقسم بكتب الرحمة على انفاذ الوعيد على من خالف وذلك يعطى التخويف تصريحاً والترجية ضمناً ثم قال ( اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم ) فهذا تخويف . وقال ( من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه ) الآية . وهذا ترجية . وكذا قوله ( وان يمسسك الله بضر ) الآية . ثم مضى في ذكر التخويف حتى قال ( وللدار الآخرة خير للذين يتقون ) ثم قال ( انما يستجيب الذين يسمعون ) ونظيره قوله ( والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظلمات ) الآية . ثم ذكر ما يلدق بالموطن الى أن قال ( وما زسل المرسلين الا مبشرين ومنذرين فمن آمن وأصلح )

الآية • وأجر في النظر على هذا الترتيب يلح لك وجه الأصل المنبه عليه .  
ولولا الاطالة لبسط من ذلك كثير

(فصل) وقد يغلب أحد الطرفين بحسب المواطن ومقتضيات الأحوال فيبرد التخويف ويتسع مجاله لكنه لا يخلو من الترجية كما في سورة الأنعام فانها جاءت مقررة للخلق ومنكرة على من كفر بالله واخترع من تلقاء نفسه مالا سلطان له عليه . وصد عن سبيله . وانكر مالا ينكر ولذفيه وخاصم<sup>(١)</sup> وهذا المعنى يقتضى تأكيد التخويف واطالة التأنيب والتعنيف . فكثرت مقدماته ولواحقه ولم يخل مع ذلك من طرف الترجية لانهم بذلك مدعوون الى الحق وقد تقدم الدماء . وانما هو مزيد تكرار اعذاراً وانذاراً . ومواطن الاغترار يطلب فيها التخويف أكثر من طلب الترجية لان درء المفاسد أكد وترد الترجية أيضاً ويتسع مجالها وذلك في مواطن القنوط ومظنته كما في قوله تعالى ( قل يا عبادي الذين أسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعاً ) الآية . فان ناساً من أهل الشرك كانوا قد قتلوا وأكثروا وزنوا واكثروا فأتوا محمداً صلى الله عليه وسلم فقالوا ان الذي تقول وتدعو اليه احسن لو تجربنا النالما عملنا كفارة فنزلت . فهذا موطن خوف يخاف منه القنوط فجيء فيه بالترجية غالبية • ومثل ذلك الآية الأخرى ( واقم الصلاة طرفي النهار وزلفاً من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات ) وانظر في سببها في الترمذي والنسائي وغيرها • ولما كان جانب الاخلال من العباد اغلب كان جانب التخويف أغلب . وذلك في مظانه الخاصة لا على الاطلاق فانه اذا لم يكن هنالك مظنة هذا ولا هذا اتى الأمر معتدلاً • وقد مر لهذا المعنى بسط في كتاب المقاصد والحمد لله

فان قيل هذا لا يطرد فقد ينفرد أحد الأترين فلا يؤتي معه بالآخر فيأتي التخويف من غير ترجية وبالعكس الا ترى قوله تعالى ( ويل لكل همزة لمزة )

(١) اللدد شدة الحسومة وفي الحديث ان بعض الرجال الى الله الالاد الحنصم



الى آخرها فانها كلها تخويف وقوله ( كلا ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى ) الى آخر السورة . وقوله ( ألم تركيف فعل ربك بأصحاب الفيل ) الى آخر السورة . ومن الآيات قوله ( ان الذين يؤذون الله ورسوله ) الى قوله ( فقد احتملوا بهتاناً وإثماً مبيناً ) وفي العارف الآخر قوله تعالى ( والضحى والليل اذا سجى ) الى آخرها . وقوله تعالى ( ألم نشرح لك صدرك ) الى آخرها . ومن الآيات قوله تعالى ( ولا تأتوا اولو الفضل منكم والسعة ان يؤتوا اولى القربى ) الآية . وروي ابو عبيد عن ابن عباس انه التقي هو وعبد الله بن عمرو فقال ابن عباس أى آية ارجي في كتاب الله فقال عبد الله قوله ( قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ) الآية فقال ابن عباس لكن قول الله ( واذا قال ابراهيم رب انى كيف تحمى الموتى قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ) قال ابن عباس فرضى منه بقوله بلى . قال فهذا لما يعترض في الصدور مما يوسوس به الشيطان . وعن ابن مسعود قال في القرآن آيتان ما قرأهما عبد مسلم عند ذنب الا غفر الله له وفسر ذلك أبي بن كعب بقوله تعالى ( والذين اذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله ) الى آخر الآية . وقوله ( ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيماً ) وعن ابن مسعود ان في النساء خمس آيات ما يسرنى ان لى بها الدنيا وما فيها . ولقد علمت ان العلماء اذا مروا بها ما يعرفونها قوله ( ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ) الآية . وقوله ( ان الله لا يظلم مثقال ذرة ) الآية . وقوله ( ان الله لا ينفرك ان يشرك به ) الآية . وقوله ( ولو انهم اذ ظلموا أنفسهم جاءوك ) الآية . وقوله ( ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيماً ) واشياء من هذا القبيل كثيرة اذا تتبعمت وجدت . فالتاعدة لا تطرد وانما الذى يقال ان كل موطن له ما يناسبه . ولكل مقام مقال . وهو الذى يطرد في علم البيان اما هذا التخصيص فلا

فالجواب ان ما اعترض به غير صاد عن سبيل ما تقدم . وعنه جوابان . اجمالى

وتفصيلي . فالأجمالي ان يقال ان الأمر العام والقانون الشائع هو ما تقدم فلا تنقذه الأفراد الجزئية الأقلية لان الكلية اذا كانت اكثرية في الوضعيات انقضت كلية واعتمدت في الحكم بها وعليها شأن الأمور المادية الجارية في الوجود . ولا شك ان ما اترض به من ذلك قليل يدل عليه الاستقراء فليس بقادح فيما تأصل . واما التفصيلي فان قوله ( ويل لكل همزة لمزة ) قضية عين في رجل معين من الكفار بسبب أمر معين من همزه النبي عليه الصلاة والسلام وعييه اياه فهو اخبار عن جزائه على ذلك العمل القبيح لا انه اجري مجرى التخويف فليس مما نحن فيه . وهذا الوجه جار في قوله ( ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى ) وقوله ( ان الذين يؤذون الله ورسوله ) الآيتين . جار على ما ذكر . وكذلك سورة والضحى . وقوله ( لم نشرح لك صدرك ) غير مانحن فيه بل هو أمر من الله للنبي عليه الصلاة والسلام بالشكر لاجل ما اعطاه من المنح . وقوله ( الاتحبون ان ينفق الله لكم ) قضية عين لابي بكر الصديق قس بها من كربه فيما اصابه بسبب الافك المتقول على بنته مائنة فناء هذا الكلام كالتأنيس له والحض على انعام مكارم الأخلاق وادامتها بالاتفاق على قربه المتصف بالسكنة والهجرة ولم يكن ذلك واجبا على أبي بكر ولكن احب الله له معالي الأخلاق . وقوله ( لاتقنطوا ) وما ذكر معها في المذاكرة المتقدمة ليس مقصودهم بذكر ذلك النقض على ما نحن فيه بل النظر في معاني آيات على استقلالها الا ترى ان قوله ( لا تقنطوا من رحمة الله ) اعقب بقوله ( وأنبئوا الى ربكم ) الآية . وفي هذا تخويف عظيم مبهج للفرار من وقوعه وما تقدم من السبب في زول الآية يبين المراد . وان قوله ( لا تقنطوا ) رانع لما تخوفوه من عدم النفران لما سلف . وقوله ( رب ارني كيف تحيي الموتى ) فطر في معنى آية في الجملة وما يستنبط منها والا فقوله ( أو لم تؤمن ) تقرير فيه اشارة الى التخويف ان لا يكون مؤمنا فلما قال بلى حصل المقصود . وقوله ( والذين اذا فعلوا فاحشة ) كقوله ( لا تقنطوا من رحمة الله ) وقوله

(ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه) داخل تحت اصلنا لانه جاء بعد قوله (ولا تكن للخائنين خصيماً) (ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم) الى قوله (من يجادل الله عنهم يوم القيامة أم من يكون عليهم وكيلاً) وقوله (ان تجنبوا) آت بعد الوعيد على الكبائر من أول السورة الى هنالك كما كل مال اليتيم والحيث في الوصية وغيرها فذلك مما يرجى به تقدم التخويف . وأما قوله (ان الله لا يظلم مثقال ذرة) فقد أعقب بقوله (يومئذ يود الذين كفروا وعصوا) الآية . وتقدم قبلها قوله (الذين يبخلون) الى قوله (عذاباً مهيئاً) بل قوله (ان الله لا يظلم مثقال ذرة) (جمع التخويف مع الترجية . وكذلك قوله (ولوانهم اذظلموا انفسهم) الآية تقدم قبلها وآتى بعدها تخويف عظيم فهو مما نحن فيه . وقوله (ان الله لا يفر ان يشرك به) الآية . جامع للتخويف والترجية من حيث قيد غفران ماسوى الشرك بالمشيئة ولم يرد ابن مسعود بقوله ما يسرني ان لي بها الدنيا وافيها انها آيات ترجية خاصة بل مراده والله أعلم انها كليات في الشريعة محكمات قد احتوت على علم كثير واحاطت بقواعد عظيمة في الدين . ولذلك قال \* ولقد علمت ان العلماء اذا مروا بها ما يعرفونها . واذا ثبت هذا لجميع ما تقدم جار على ان لكل موطن ما يناسبه ازال <sup>(١)</sup> القرآن اجراؤه على البشارة والندارة وهو المقصود الأصلي لا انه ازل لأحد الطرفين دون الآخر وهو المطلوب والله التوفيق

﴿فصل﴾ ومن هنا يتصور للعباد ان يكونوا دائرين بين الخوف والرجاء لان حقيقة الايمان دائرة بينهما . وقد دل على ذلك الكتاب العزيز على الخصوص . فقال (ان الذين هم من خشية ربهم مشفقون) الى قوله (والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجة اثم الى ربهم راجعون) وقال (ان الذين آمنوا والذين هاجروا وواجهوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله) وقال (اولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيلة ايمهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون

(١) لعل العبارة ما يناسب ازال للقرآن واجراؤه

عذابه ) وهذا على الجملة فإن غلب عليه طرف الانحلال والمحافة لجانب الخوف عليه أقرب • وإن غلب عليه طرف التشديد والاحتياط لجانب الرجاء اليه أقرب . وبهذا كان عليه الصلاة والسلام يؤدب أصحابه ولما غلب على قوم جانب الخوف قيل لهم ( يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ) الآية • وغلب على قوم جانب الاهمال في بعض الأمور نخفوا وعوتبوا كقوله ( ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة ) الآية • فاذا ثبت هذا من ترتيب القرآن ومعاني آياته فعلى المكلف العمل على وفق ذلك التأديب

## المسألة الخامسة

تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلي لا جزئي وحيث جاء جزئياً فمأخذه على الكلية اما بالاعتبار أو بمعنى الأصل الا ما خصه الدليل مثل خصائص النبي صلى الله عليه وسلم • ويدل على هذا المعنى بعد الاستقراء المعتبر انه محتاج الى كثير من البيان فإن السنة على كثرتها وكثرة مسائلها انما هي بيان للكتاب كما سيأتي شرحه ان شاء الله تعالى • وقد قال الله تعالى ( وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ) وفي الحديث « ما من نبي من الأنبياء الا أعطى من الآيات ما مثله آمن عليه البشر <sup>(١)</sup> » وانما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله اليّ فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة » وانما الذي أعطى القرآن وأما السنة فيبيان له . واذا كان كذلك فالقرآن على

(١) أي لاجله بحيث اذا شاهداه اضطر الى التصديق به فوسى عليه السلام اعطى آية الصلاة وقلها حية لان الغلبة أذ ذاك للسحرة فجاءهم بما يوافق السحر فاضطروهم الى الإيمان بذلك وكذلك عيسى اعطى آية ابراه الاكمة والابرس واحياه الموتى لان الغلبة في زمانه للطب فجاءهم بما هو اهل منه وهو احياه الموتى وفي زمان نبينا صلى الله عليه وسلم كانت الغلبة للبلاغة والبيان فجاءهم بالقرآن من جنس ماتناهوا فيه مما عجز عنه البلاء الكاملون في عصره فاضطروهم الى التصديق بمعجزته وهكذا كل نبي اعطي من المعجزات ما يناسب اهل زمانه مما اذا شوهه اضطر الشاهد الى التصديق به بحيث لا يستطيع دفعه عن نفسه ولا يقدر على الاتيان بمثله

اختصاره جامع ولا يكون جامعاً إلا والمجموع فيه أمور كليات لأن الشريعة تمت بتمام نزوله لقوله تعالى (اليوم اكملت لكم دينكم) الآية • وأنت تعلم أن الصلاة والزكاة والجهاد وأشباه ذلك لم يتبين جميع أحكامها في القرآن إنما بينها السنة • وكذلك العاديات من الأكل والنكحة والعقود والقصاص والحدود وغيرها • وأيضاً فإذا نظرنا إلى رجوع الشريعة إلى كلياتها المعنوية وجدناها قد تضمنها القرآن على الكمال • وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات ومكمل كل واحد منها • وهذا كله ظاهر أيضاً • فالخارج من الأدلة عن الكتاب هو السنة والاجماع والقياس • وجميع ذلك إنما نشأ عن القرآن • وقد عد الناس قوله تعالى (لتحكم بين الناس بما أراكَ الله) متضمناً للقياس • وقوله (وما آتاكم الرسول فخذوه) متضمناً للسنة • وقوله (وبتبع غير سبيل المؤمنين) متضمناً للاجماع • وهذا أهم ما يكون • وفي الصحيح عن ابن مسعود قال: «لعن الله الواشمات والمستوشمات» الخ<sup>(١)</sup> فبلغ ذلك امرأة من بني أسديقال لها أم يعقوب وكانت تقرأ القرآن فأتته فقالت ما حديث بلغني عنك أنك لعنت كذا وكذا • فذكرته فقال عبد الله ومالي لا ألين من لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في كتاب الله • فقالت المرأة لقد قرأت ما بين لוחي المصحف فما وجدته • فقال لئن كنت قرأته لقد وجدته • قال الله عز وجل (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) الحديث • وعبد الله من العالمين بالقرآن

(فصل) فعلى هذا لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيان وهو السنة • لأنه إذا كان كلياً وفيه أمور كلية كما في شأن

(١) تمامه كما في البخاري وغيره من طرق متعددة مع اختلاف في اللفظ « والمتصلات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله » والوشم غرز الأبرة ونحوها في المضوح حتى يسيل الدم ثم يحشي بنورة أو غيرها فيخضر والواشمة التي تشم غيرها والمستوشمة الطالبة لوشم والمتنصرة الطالبة للناس وهو إزالة شعر الوجه بالمنقاش أو هي التي تغطيه بنفسها والمتفلجة هي التي تباعد ما بين الشنابل والرابعيات بمرد ونحوه واليمن لهؤلاء الأربعة دليل التحريم وله قيود يرجع إليها من تطلبها

الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها فلا يحصى عن النظر في بيانه • وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح له ان اعوزته السنة فانهم اعرف به من غيرهم والا فطلق الفهم العربي لمن حصله يكفي فيما اعوز من ذلك والله أعلم

## المسألة السادسة

القرآن فيه بيان كل شيء على ذلك الترتيب المتقدم • فالعالم به على التحقيق عالم بجملة الشريعة ولا يعوزه منها شيء • والدليل على ذلك أمور • منها النصوص القرآنية من قوله (اليوم أكملت لكم دينكم) الآية • وقوله (ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء) : وقوله (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وقوله (ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم) يعني الطريقة المستقيمة • ولولم يكمل فيه جميع معانيها لما صح اطلاق هذا المعنى عليه حقيقة • واشباه ذلك من الآيات الدالة على انه هدى وشفاء لما في الصدور ولا يكون شفاء لجميع ما في الصدور الا وفيه تبيان كل شيء • ومنها ما جاء من الأحاديث والآثار المؤيدة بذلك كقوله عليه الصلاة والسلام « ان هذا القرآن حبل الله وهو النور المبين والشفاء النافع عصمة لمن تمسك به ونجاة لمن تبعه لا يعوج فيقوم ولا يزيغ فيستعتب <sup>(١)</sup> ولا تنقض عجايبه ولا يخلق على كثرة الرد » الخ فكونه حبل الله باطلاق والشفاء النافع الى تمامه دليل على كمال الأمر فيه • ونحو هذا في حديث على عن النبي عليه الصلاة والسلام • وعن ابن مسعود • « ان كل مؤدب يحب أن يؤتي ادبه وان ادب الله القرآن » وسئلت عائشة عن خلق رسول صلى الله عليه وسلم فقالت كان خلقه القرآن وصدق ذلك قوله • (وانك لعلى خلق عظيم) وعن قتادة ما جالس القرآن أحد الا فارقه بزيادة أو نقصان ثم قرأ (ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خساراً) وعن محمد بن كعب القرظي في قول الله تعالى (انا ممعنا

(١) أي يرجع من الزيغ ويطلب الرضا وفي الحديث «لا يتنين احدكم للوت اما عسنا فزدد خيراً واما مسيئاً فله يستعتب» أي يتوب ويسئل ماوجب الرضا

منادياً ينادى للإيمان) قال هو القرآن ليس كلهم رأى النبي صلى الله عليه وسلم . وفي الحديث « يؤم الناس أقرؤهم لكتاب الله » وما ذاك إلا أنه أعلم بأحكام الله . فالعالم بالقرآن عالم بجملة الشريعة . وعن عائشة أن من قرأ القرآن فليس فوقه أحد . وعن عبد الله قال إذا أردتم العلم فاثيروا القرآن . فإن فيه علم الأولين والآخرين . وعن عبد الله بن عمر قال من جمع القرآن فقد حمل أمراً عظيماً . وقد أدرجت النبوة بين جنبيه إلا أنه لا يوحى إليه . وفي رواية عنه من قرأ القرآن فقد اضطربت النبوة بين جنبيه وما ذاك إلا أنه جامع لمعاني النبوة واشباه هذا مما يدل على هذا المعنى . ومنها التجربة وهو أنه لا أحد من العلماء لجأ إلى القرآن في مسألة إلا وجد لها فيه أصلاً . وأقرب الطوائف من اعواز المسائل النازلة أهل الظواهر الذين ينكرون القياس ولم يثبت عنهم أنهم عجزوا عن الدليل في مسألة من المسائل . وقال ابن حزم الظاهري <sup>(١)</sup> كل أبواب الفقه ليس منها باب إلا وله أصل في الكتاب والسنة فعلمه والمحدث حاش القراض فما وجدناه أصلاً فيهما البتة إلى آخر ما قال . وانت تعلم أن القراض نوع من أنواع الاجارة وأصل الاجارة في القرآن ثابت . وبين ذلك إقراره عليه الصلاة والسلام وعمل الصحابة به

ولنقاتل أن يقول أن هذا غير صحيح لما ثبت في الشريعة من المسائل والقواعد غير الموجودة في القرآن وإنما وجدت في السنة ويصدق ذلك ما في الصحيح من قوله عليه الصلاة والسلام « لا الفين أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به أو نهيت عنه فيقول لا أدري ما وجدنا . في كتاب الله اتبعناه » وهذا ذم . ومعناه اعتماد السنة أيضاً ويصححه قول الله تعالى ( فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول ) الآية . قال ميمون

(١) الظاهرية هم الواقفون عند ظواهر نصوص الشريعة من غير اعتبار القياس بدعوى أنها تنفي بأحكام الواقع حينما تحدت ومن مقتضى مذهبهم أن الحديث متى ثبت سنده يعتبر كقاعدة مستقلة بنفسها . ويجب العمل به من غير أن تتحكم فيه القواعد بتعطيل أو تخصيص أو تنقيح أو تعميم أو إطلاق الخ اهـ مصححه

ابن مهران الرد إلى الله الرد إلى كتابه والرد إلى الرسول إذا كان حياً فلما قبضه .  
الله فالرد إلى سنته . ومثله ( وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله .  
أمراً ) الآية .

يقال ان السنة <sup>(١)</sup> يؤخذ بها على أنها بيان لكتاب الله لقوله ( لتبين  
للناس ما نزل إليهم ) وهو جمع بين الأدلة : لأننا نقول ان كانت السنة بياناً  
للكتاب ففي أحد قسميها . فالقسم الآخر <sup>(٢)</sup> زيادة على حكم الكتاب كتحریم  
نكاح المرأة على عمتها أو على خالتها . وتحريم الخمر الأهلية وكل ذی ناب  
من السباع . وقيل لعلي بن أبي طالب هل عندكم كتاب قال لا الا كتاب الله .  
أو فهم اعطيه رجل مسلم أو ما في هذه الصحيفة قال قلت . وما في هذه  
الصحيفة قال العقل وفكك الأسير وان لا يقتل مسلم بكافر . وهذا وان  
كان فيه دليل على انه لا شيء عندهم الا كتاب الله ففيه دليل ان عندهم ما ليس  
في كتاب الله وهو خلاف ما اصلت

والجواب عن ذلك مذكور في الدليل الثاني وهو السنة بحول الله . ومن  
نوادير الاستدلال القرآني ما نقل عن علي انه قال الحمل ستة أشهر انزاعاً من قوله .  
تمالي ( وحمله وفصاله ثلاثون شهراً ) مع قوله ( وفصاله في عامين ) واستنباط  
مالك بن انس ان من سب الصحابة فلا حظ له في الشيء من قوله ( والذين  
جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ) الآية . وقول من قال الولد لا يملك  
من قوله ( وقالوا اتخذوا الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون ) وقول ابن  
العربي ان الانسان قبل ان يكون علقه لا يسمى انساناً من قوله ( خلق الانسان  
من علق ) واستدلال منذر بن سعيد على ان العربي غير مطبوع على العربية .  
بقوله ( والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً ) وأغرب ذلك <sup>(٣)</sup>  
استدلال ابن الفخار القرطبي على ان الائمة بالرؤس الى جانب عند الاباية .

(١) لمه ويمكن ان يقال أي جواباً عن قوله ولقائل الخ وقوله لانا نقول رد لهذا الجواب .

(٢) لمه . والقسم بالواو وسأتي هذا التقسيم أول الجزء الرابع

(٣) الانسب وأغرب من ذلك



والإيمان بها سفلا عند الإجابة أولى مما يفعله المشاركة من خلاف ذلك بقوله تعالى (لو ا رؤسهم ورأيهم يصدون) الآية • وكان أبو بكر الشبلي الصوفي اذا لبس شيئاً خرق فيه موضعاً فقال له ابن مجاهد اين في العلم افساد ما ينتفع به • فقال ( فطلق مسحاً بالسوق والأعناق ) ثم قال الشبلي اين في القرآن ان الحبيب لا يمتدح حبيبه فسكت ابن مجاهد وقال له قل قال قوله ( وقالت اليهود والنصارى نحن ابناؤه واحباؤه ) الآية • واستدل بعضهم على منع سماع المرأة بقوله تعالى ( ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه ) الآية • وفي بعض هذه الاستدلالات نظر

( فصل ) وعلى هذا لا بد في كل مسألة يراد تحصيل علمها على أكل الوجوه ان يلتفت الى أصلها في القرآن فان وجدت منصوفا على عينها أو ذكر نوعها أو جنسها فذاك والا فتراب النظر فيها متعددة لعلها تذكر بعد في موضعها ان شاء الله تعالى • وقد تقدم في القسم الأول من كتاب الأدلة قبل هذا ان كل دليل شرعي فاما مقطوع به أو راجع الى مقطوع به • وأعلى مراجع المقطوع به القرآن الكريم فهو أول مرجوع اليه • اما اذا لم يرد من المسألة الا العمل خاصة فيكون الرجوع فيها الى السنة المنقولة بالاحاد كما يكتفي الرجوع فيها الى قول المجتهد وهو أضعف • وانما يرجع فيها الى أصلها في الكتاب لا افتقاره الى ذلك في جعلها أصلاً يرجع اليه • او ديناً يذان الله به فلا يكتفي بمجرد تلقيها من اخبار الاحاد كما تقدم

## المسألة السابعة

العلوم المضافة الى القرآن تنقسم على اقسام • قسم هو كالأداة لفهمه واستخراج ما فيه من التوائد والمعين على معرفة مراد الله تعالى منه • كعلوم اللغة العربية التي لا بد منها • وعلم القراءات والناسخ والمنسوخ • وقواعد أصول الفقه وما أشبه ذلك • فهذا لا نظر فيه هنا • ولكن قد يدعى فيما ليس بوسيلة انه وسيلة الى فهم القرآن وانه مطلوب كطلب ماهو وسيلة بالحقيقة •

فان علم العربية أو علم النسخ والمنسوخ • وعلم الأسباب • وعلم المكي والمدني • وعلم القراءات • وعلم أصول الفقه معلوم عند جميع العلماء انها معينة على فهم القرآن • واما غير ذلك فقد يعده بعض الناس وسيلة أيضاً ولا يكون كذلك كما تقدم في حكاية الرازي في جمل علم الهيئة وسيلة الى فهم قوله تعالى ( أفلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بيناها وزيناها وما لها من فروج ) وزعم ابن رشد الحكيم في كتابه الذي سماه بفصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال • ان علوم الفلسفة مطلوبة اذ لا يفهم المقصود من الشريعة على الحقيقة الا بها • ولو قال قائل ان الأمر بالضد مما قال لما بعد في المعارضة • وشاهد ما بين الخصمين شأن السلف الصالح في تلك العلوم هل كانوا آخذين فيها أم كانوا تاركين لها أو غافلين عنها مع القطع بتحققهم بفهم القرآن يشهد لهم بذلك النبي صلى الله عليه وسلم • والجزم الفقير فلينظر امرؤ اين يضع قدمه . ونم انواع اخرى يعرفها من زاول هذه الأمور • ولا يثبتك مثل خبير • فأبو حامد بمن قتل هذه الأمور خبرة وصرح فيها بالبيان الشافي في مواضع من كتبه

وقسم هو مأخوذ من جلته من حيث هو كلام لا من حيث هو خطاب بأمر أو نهي أو غيرهما بل من جهة ما هو • وذلك ما فيه من دلالة النبوة وهو كونه معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم فان هذا المعنى ليس مأخوذاً من تفاصيل القرآن كما تؤخذ منه الأحكام الشرعية اذ لم تنص آياته وسوره على ذلك مثل نصها على الأحكام بالأمر والنهي وغيرها • وانما فيه التنبيه على التعجيز ان يأتوا بسورة مثله • وذلك لا يختص به شيء من القرآن دون شيء • ولا سورة دون سورة • ولا نطق منه دون آخر • بل ماهيته هي المعجزة له حسبما نبه عليه قوله عليه الصلاة والسلام « ما من الأنبياء نبي الا أعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر وانما كان الذي أوتيته وحياً أو حاه الله الى فأرجو ان أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة » فهو بهيئته التي أنزله الله عليها دال على صدق الرسول عليه الصلاة والسلام وفيها عجز الفصحاء اللسن

والخصاء الله عن الاتيان بما عائله أو يدايه • ووجه كونه معجزاً لا يحتاج الى تقريره في هذا الموضع لانه كما تصور الاعجاز به فهايته هي الدالة على ذلك فالى أي نحو منه ملت ذلك على صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم • فهذا القسم أيضاً لا نظر فيه هنا وموضعه كتب الكلام

وقسم هو مأخوذ من عادة الله تعالى في انزاله وخطاب الخلق به ومعاملته لهم بالرفق والحسني من جعله عربياً يدخل تحت نيل افهامهم مع انه المنزه القديم • وكونه تنزل لهم بالتقريب والملاطفة والتعليم في نفس المعاملة به قبل النظر الى ما حواه من المعارف والخيرات • وهذا نظر خارج عما تضمنه القرآن من العلوم • ويتبين صحة الأصل المذكور في كتاب الاجتهاد • وهو أصل التخليق بصفات الله والاقتداء بأفعاله • ويشتمل على انواع من القواعد الأصلية والفوائد الفرعية والمحاشن الأدبية فلنذكر منها أمثلة يستعان بها في فهم المراد فن ذلك عدم المؤاخذة قبل الانذار • ودل على ذلك اخباره تعالى عن نفسه بقوله ( وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ) جرت عادته في خلقه انه لا يؤاخذ بالمخالفة الا بعد ارسال الرسل فاذا قامت الحجة عليهم ( فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ) ولكل جزاء مثله • ومنها الابلاغ في اقامة الحجة على ما خاطب به الخلق فانه تعالى أنزل القرآن برهانا في نفسه على صحة ما فيه • وزاد على يدي رسوله عليه الصلاة والسلام من المعجزات ما فيه بعض الكفاية<sup>(۱)</sup> ومنها ترك الأخذ من أول مرة بالذنوب والحلم عن تعجيل المماندين بالمداب مع تماديهم على الاباية • والجحود بعد وضوح البرهان وان استمجلوا به \* ومنها تحسين العبارة بالكناية ونحوها في المواطن التي يحتاج فيها الى ذكر ما يستحي من ذكره في عادتنا كقوله تعالى ( أو لا مستم النساء ) ( وريم ابنة عمران التي أحصنت فرجها فنفخنا فيه ) وقوله ( كأننا يأكلان الطعام ) حتى اذا وضح السبيل في مقطع الحق وحضر وقت التصريح بما ينبغي التصريح فيه فلا بد منه •

والله الاشارة بقوله ( ان الله لا يستحي ان يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها )  
( والله لا يستحي من الحق ) ومنها الثاني في الأمور والجري على مجرى  
التثبت . والأخذ بالاحتياط وهو المعبود في حقنا فلقد أنزل القرآن على رسول  
الله صلى الله عليه وسلم نجوماً في عشرين سنة حتى قل الكفار ( لولا أنزل  
عليه القرآن جلة واحدة ) فقال الله ( كذلك لنثبت به فؤادك ) وقال ( وقرآننا  
فرقناه لنقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلاً ) وفي هذه المدة كان الانذار  
يترادف والصراط يستوى بالنسبة الى كل وجهة والى كل محتاج اليه . وحين  
أبى من أبى من الدخول في الاسلام بعد عشر سنين أو أكثر بدؤا بالتغليظ  
بالدعاء فشرع الجهاد لكن على تدرج أيضاً حكمة بالغة وترتيباً يقتضية العدل  
والاحسان حتى اذا كمل الدين . ودخل الناس فيه افواجا ولم يبق لقائل  
ما يقول قبض الله نبيه اليه وقد بانت الحجة ووضحت المحجة واشتد اس الدين  
وقوى عضده بانصار الله فله الحمد كثيراً على ذلك \* ومنها كيفية تأدب العباد  
اذا قصدوا باب رب الأرباب بالتضرع والدعاء فقد بين مساق القرآن آداباً  
استقرت منه وان لم ينص عليها بالعبرة فقد اخنت اشارة التقرير عن التصريح  
بالتعبير فانت ترى ان نداء الله للعباد لم يأت في القرآن في الغالب إلا بيا المشيرة  
الى إمد المنادى لان صاحب النداء منزّه عن مدافاة العباد موصوف بالتعالى  
عنهم والاستغناء . فاذا قرر نداء العباد للرب أتى بأمور تستدعى قرب الاجابة .  
منها اسقاط حرف النداء المشير الى قرب المنادى وانه حاضر مع المنادى غير  
خافل عنه فدل على استشعار الراغب هذا المعنى اذ لم يأت في الغالب الا ربنا  
ربنا كقوله ( ربنا لا تؤاخذنا ) \* ( ربنا تقبل منا ) \* ( رب انى نذرت لك ما فى  
بطنى ) ( رب أرني كيف تحيى الموتى ) ومنها كثرة مجيء النداء باسم الرب  
المقتضى للقيام بأمور العباد واصلاحها فكان العبد متعلقاً بمن شأنه التربية  
والرفق والاحسان قائلاً يا من هو المصلح لشئوتنا على الاطلاق اتم لنا ذلك  
بكذا وهو مقتضى ما يدعوه . وانما أتى اللهم في مواضع قليلة ولما ان اقتضتها

الأحوال \* ومنها تقديم الوسيلة بين يدي الطلب بقوله (إياك نعبد وإياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم) الآية (ربنا اتنا آمناً) (ربنا آمناً بما أنزلت) (ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه) (ربنا انك آتيت فرعون وملائه زينة) الآية (رب انهم عصوني واتبعوا من لم يزده) الى قوله (ولا تزد الظالمين الا تباراً) (واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسمعيلى ربنا تقبل منا) الى غير ذلك من الاداب التي تؤخذ من مجرد التقرير • ومن ذلك أشياء ذكرت في كتاب الاجتهاد في الاقتداء بالأفعال والنخلق بالصفات تضاف الى ما هنا • وقد تقدم أيضاً منه جملة في كتاب المقاصد

والحاصل ان القرآن احتوى من هذا النوع من الفوائد والمحسن التي تقتضيها القواعد الشرعية على كثير يشهد بها شاهد الاعتبار • ويصححها نصوص الآيات والأخبار • وقسم هو المقصود الأول بالذكر وهو الذي نبه عليه العلماء وعرفوه مأخوذاً من نصوص الكتاب منطوقها ومفهومها على حسب ما اداه اللسان العربي فيه • وذلك انه محتو من العلوم على ثلاثة اجناس هي المقصود الأول \* أحدها معرفة المتوجه اليه وهو الله المعبود سبحانه \* والثاني معرفة كيفية التوجه اليه • والثالث معرفة ما لالعبد ليخاف الله به ويرجوه وهذه الأجناس الثلاثة داخله تحت جنس واحد هو المقصود عبر عنه بقوله تعالى (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) فالعبادة هي المطلوب الأول غير انه لا يمكن الا بمعرفة المعبود • اذ المجهول لا يتوجه اليه ولا يقصد بعبادة ولا بغيرها فاذا عرف ومن جملة المعرفة به انه آثر وناله وطالب للعباد بقيامهم بحقه توجه الطلب الا انه لا يتأتى دون معرفة كيفية التبعيد لجنه بالجنس الثاني \* ولما كانت النفوس من شأنها طلب النتائج والمآلات وكان مآل الأعمال عائداً على العاملين بحسب ما كان منهم من طاعة أو معصية وانجز مع ذلك التبشير والانذار في ذكرها أتى بالجنس الثالث موضحاً لهذا الطرف • وان الدنيا ليست بدار اقامة • وانما الاقامة في الدار الآخرة • فلا أول يدخل

تحت علم الذات والصفات والأفعال • ويتعلق بالنظر في الصفات أو في الأفعال  
النظر في النبوات لأنها الوسائط بين المعبود والعباد وفي كل أصل ثبت للدين  
علما كان أو عمليا • ويتكامل بتقرير البراهين والحاجة لمن جادل من خصما  
المبطلين • والثاني يشتمل على التعريف بأنواع التعبدات من العبادات والعادات  
والمعاملات • وما يتبع كل واحد منها من المكملات وهي أنواع فروض  
الكفايات • وجامعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنظر فيمن يقوم  
به • والثالث يدخل في ضمنه النظر في ثلاثة مواطن • الموت وما يليه • ويوم  
القيامة وما يحويه • والمنزل الذي يستقر فيه • ومكمل هذا الجنس الترغيب  
والترهيب ومنه الأخبار عن الناجين والهالكين واحوالهم وما أداهم اليه  
حاصل أعمالهم • وإذا تقرر هذا تلخص من مجموع العلوم الحاصلة في القرآن  
اثنا عشر علما • وقد حصرها الغزالي في ستة أقسام ثلاثة منها هي السوابق  
والأصول المهمة • وثلاثة هي توابع ومتمة • فاما الثلاثة فهي تعريف المدعو  
اليه وهو شرح معرفة الله تعالى ويشتمل على معرفة الذات والصفات والأفعال •  
وتعريف طريق السلوك الى الله تعالى على الصراط المستقيم • وذلك بالتحلية  
بالأخلاق الحميدة والتزكية عن الأخلاق الذميمة • وتعريف الحال عند  
الوصول اليه • ويشتمل على ذكر حال النعيم والعذاب وما يتقدم ذلك من  
احوال القيامة • واما الثلاثة الأخر فهي تعريف احوال المحبين للدعوة •  
وذلك قصص الأنبياء والأولياء وسره الترغيب • واحوال الناكبين وذلك  
قصص اعداء الله وسره الترغيب • والتعريف بمحاجة الكفار بعد حكاية  
اقوالهم الزائفة وتشتمل على ذكر الله بما ينزه عنه وذكر النبي عليه الصلاة  
والسلام بما لا يليق به وادكار عاقبة الطاعة والمعصية وسره في جنبه الباطل  
التحذير والافضاح وفي جنبه الحق التثبيت والايضاح • والتعريف بممارسة  
منازل الطريق وكيفية أخذ الأثمة وازداد ومعناه محصول ما ذكره الفقهاء في  
العبادات والعادات • والمعاملات والجنائيات • وهذه الأقسام الستة تنسب الى

عشرة . وهي ذكر الذات . والصفات . والأفعال . والمعاد . والصراف المستقيم . وهو جانب التحلية والتزكية . واحوال الأنبياء والأولياء والأعداء . ومحاجة الكفار . وحدود الأحكام

## المسألة الثامنة

من الناس من زعم ان للقرآن ظاهراً وباطناً . وربما ثقلوا في ذلك بعض الأحاديث والآثار . فمن الحسن مما أرسله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال . « ما أنزل الله آية الا لها ظهر وبطن بمعنى ظاهر وباطن وكل حرف حد وكل حد مطلع » وفسر بأن الظهر والظاهر هو ظاهر التلاوة والباطن هو الفهم عن الله لمراده لأن الله تعالى قال ( فقال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً ) والمعنى لا يفهمون عن الله مراده من الخطاب ولم يرد انهم لا يفهمون نفس الكلام كيف وهو منزل بلسانهم ولكن لم يحظوا بفهم مراد الله من الكلام . وكان هذا هو معنى ما روى عن علي انه سئل هل عندكم كتاب فقال لا الا كتاب الله أو فهم أعطيه رجل مسلم . أو ما في هذه الصحيفة الحديث : واليه يرجع تفسير الحسن للحديث . اذ قال الظهر هو الظاهر . والباطن هو السر وقال تعالى ( أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ) فظاهر المدعى شيء وهم عارفون به لانهم عرب والمراد شيء اخر وهو الذي لا شك فيه انه من عند الله . واذا حصل التدبر لم يوجد في القرآن اختلاف البتة فهذا الوجه الذي من جهة فهم الاتفاق وينزع الاختلاف هو الباطن المشار اليه . ولما قالوا في الحسنة ( هذا من عند الله ) وفي السيئة هذا من عند رسول الله بين لهم ان كلا من عند الله وانهم لا يفقهون حديثاً لكن بين الوجه الذي ينزل عليه ان كلا من عند الله بقوله ( ما أصابك من حسنة فمن الله ) الآية . وقال تعالى ( أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها ) فالتدبر انما يكون لمن التفت الى المقاصد . وذلك ظاهر في انهم أعرضوا عن

مقاصد القرآن فلم يحصل منهم تدبر . قال بعضهم الكلام في القرآن على ضربين . أحدهما يكون برواية فليس يعتبر فيها الا النقل . والاخر يقع بفهم فليس يكون الا بلسان من الحق اظهار حكمه <sup>(١)</sup> على لسان العبد . وهذا الكلام يشير الى معنى كلام على

وحاصل هذا الكلام أن المراد بالظاهر هو المفهوم العربي والباطن هو مراد الله تعالى من كلامه وخطابه . فان كان مراد من أطلق هذه العبارة ما فسر فصحيح ولا نزاع فيه . وان أرادوا غير ذلك فهو اثبات أمر زائد على ما كان معلوماً عند الصحابة . ومن بعدهم فلا بد من دليل قطعي يثبت هذه الدعوى لأنها أصل يحكم به على تفسير الكتاب فلا يكون ظنياً . وما استدلل به انما غايته اذا صح سنده أن ينتظم في ملك المراسيل . واذا تقرر هذا فلنرجع الى بيانها على التفسير المذكور بحول الله . وله أمثلة تبين معناه باطلاً . فعن ابن عباس قال قال عمر يدخلني مع أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقال له عبد الرحمن بن عوف اتدخله ولنا بنون مثله فقال له عمر انه من حيث تعلم فسألني عن هذه الآية ( اذا جاء نصر الله والفتح ) فقلت انما هو أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم اعلمه اياه وقرأ السورة الى آخرها . فقال عمر والله ما أعلم منها الا ما تعلم . فظاهر هذه السورة ان الله أمر نبيه صلى الله عليه وسلم أن يسبح بحمد ربه ويستغفره اذ نصره الله وفتح عليه . وباطنها ان الله نهي اليه نفسه . ولما نزل قوله تعالى ( اليوم أكملت لكم دينكم ) الآية . فرح الصحابة وبكى عمر . وقال ما بعد الكمال الا النقصان . مستشعراً نعيه عليه الصلاة والسلام فاعاش بعدها الا أحدًا وثمانين يوماً . وقال تعالى ( مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت ) الآية . قال الكفار ما بال العنكبوت والذباب يذكر في القرآن ما هذا كلام الاله فنزل ( ان الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بموضة فا فوقها ) فأخذوا

(١) لعله اظهارا لحكمه على لسان العبد



بمجرد الظاهر ولم ينظروا في المراد فقال تعالى ( فأما الذين آمنوا فعملوا فيه ) الحق من ربهم ) الآية • ويشبه ما نحن فيه نظر الكفار للدنيا واعتدادهم منها بمجرد الظاهر الذي هو لهُ ولعب وظل زائل • وترك ما هو مقصود منها وهو كونها مجازاً ومعبراً لا محل سكنى • وهذا هو باطنها على ما تقدم من التفسير ولما قال تعالى ( عليها تسعة عشر ) نظر الكفار الى ظاهر العدد • فقال أبو جهل فيما روى لا يعجز كل عشرة منكم أن يبطشوا برجل منهم فيبين الله تعالى باطن الأمر بقوله ( وما جعلنا أصحاب النار الا ملائكة ) الى قوله ( وليقول الذين في نلوبهم مرض والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلا ) وقال ( يقولون لنن رجما الى المدينة ليخرجن الأذى منها الأذى ) فنظروا الى ظاهر الحياة الدنيا • وقال تعالى ( والله العزة ورسوله وللمؤمنين ) وقال تعالى ( ومن الناس من يشترى لهُ الحديث ) الآية • لما نزل القرآن الذي هو هدى للناس ورحمة للحسنين فآخذه <sup>(١)</sup> الكافر النضر بن الحرث بأخبار فارس والجاهلية وبالغناء فهذا هو عدم الاعتبار لباطن ما أنزل الله • وقال تعالى في المنافقين ( لا تتم أشد رهبة في صدورهم من الله ) وهذا عدم فقه منهم لأن من علم أن الله هو الذي بيده ملكوت كل شيء وأنه هو مصرف الأمور فهو الفقيه ولذلك قال تعالى ( ذلك بأنهم قوم لا يفقهون ) وكذلك قوله تعالى ( صرفه الله قلوبهم بأنهم قوم لا يفقهون ) لأنهم نظر بعضهم <sup>(٢)</sup> الى بعض هل يراكم من احد ثم انصرفوا فاعلم <sup>(٣)</sup> أن الله تعالى اذا نفي الفقه أو العلم عن قوم فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر وعدم اعتبارهم للراد منه واذا اثبت ذلك فهو لفهمهم مراد الله من خطابه وهو باطنه

﴿ فصل ﴾ فكل ما كان من المعاني العربية التي لا ينبغي فهم القرآن الا

(١) لهُ وناظره (٢) أي لان المنافقين حينما أنزلت سورة نظر بعضهم الى بعض وهم في محفل تبليغ الوحي ليتواطؤوا على الحرب كراهة سماعها قائمين اشارة هل يراكم من احد من المسلمين اذا قمتم من المجلس كما قال تعالى ( واذا ما أنزلت سورة نظر بعضهم الى <sup>(٤)</sup> ) الآية (٣) لهُ واعلم بصيغة الامر ويأولوا

عليها فهو داخل تحت الظاهر . فالمسائل البيانية والمنازع البلاغية لا معدل بها عن ظاهر القرآن . فاذا فهم الفرق بين ضيق في قوله تعالى ( يجعل صدره ضيقاً حرجاً ) وبين ضائق في قوله ( وضائق به صدرك ) والفرق بين النداء بياأياها الذين امنوا أو ياأياها الذين كفروا . وبين النداء بياأياها الناس . أو بيا بني آدم . والفرق بين ترك العطف في قوله ( ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم ) والعطف في قوله ( ومن الناس من يشتري لهو الحديث ) وكلاهما قد تقدم عليه وصف المؤمنين . والفرق بين تركه أيضاً في قوله ( ما أنت الا بشر مثلنا ) وبين الآية الأخرى ( وما انت الا بشر مثلنا ) والفرق بين الرفع في قوله ( قال سلام ) والنصب فيما قبله من قوله ( قالوا سلاماً ) والفرق بين الاتيان بالفعل في التذكير من قوله ( ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا ) وبين الاتيان باسم الفاعل في الابصار من قوله ( فاذا هم مبصرون ) أو فهم الفرق <sup>(١)</sup> بين اذا وان في قوله تعالى ( فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وان تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه ) وبين جاءتهم وتصبهم بالماضي مع اذا والمستقبل مع ان وكذلك قوله ( واذا اذقنا الناس رحمة فرحوا بها وان تصبهم سيئة بما قدمت ايديهم اذا هم يقنطون ) مع اتيانه بقوله ( فرحوا ) بعد اذا ويقنطون بعد ان . واشباه ذلك من الأمور المعتمدة عند متأخرى اهل البيان . فاذا حصل فهم ذلك كله على ترتيبه في اللسان العربي فقد حصل فهم ظاهر القرآن . ومن هنا حصل اعجاز القرآن عند القائلين بأن اعجازه بالتصاحبة . فقال الله تعالى ( وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله ) الآية . وقال تعالى ( ام يقولون افتراء قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله ) وهو لاثن ان يكون الاعجاز بالتصاحبة لا بغيرها اذ لم يؤتوا على هذا التقدير الا من باب ما يستطيعون مثله في الجملة . ولائهم دعوا وقلوبهم لاهية عن معناه الباطن

الذى هو مراد الله من انزاله فاذا عرفوا عجزهم عنه عرفوا صدق الآتي به وحصل الاذعان وهو باب التوفيق والفهم لمراد الله تعالى . وكل ما كان من المعاني التي تقتضى تحقيق الخطاب بوصف العبودية والاقرار لله بالربوبية فذلك هو الباطن المراد والمقصود الذي انزل القرآن لأجله . ويتبين ذلك بالشواهد المذكورة آنفاً . ومن ذلك انه لما نزل ( من ذا الذى يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة ) قال ابو الدحداح ان الله كريم استقرض منا ما اعطانا هذا معنى الحديث ( وقالت اليهود ان الله فقير ونحن اغنياء ) ففهم ابي الدحداح هو الفقه . وهو الباطن المراد . وفي رواية قال ابو الدحداح يستقرضنا وهو غنى فقال عليه الصلاة والسلام « نعم ليدخلكم الجنة » وفي الحديث قصة . وفهم اليهود لم يزد على مجرد القول العربي الظاهر ثم حمل استقرض الارب الغنى على استقرض العبد الفقير طافانا الله من ذلك . ومن ذلك ان العبادات المأمور بها بل المأمورات والمنهيات كلها انما يطلب بها العبد شكراً لما انعم الله به عليه . الا ترى قوله ( وجعل لكم السمع والأبصار والافئدة لعلكم تشكرون ) وفي الأخرى ( قليلاً ما تشكرون ) والشكر ضد الكفر . فالإيمان وفروعه هو الشكر . فاذا دخل المكلف تحت اعباء التكليف بهذا القصد فهو الذى فهم المراد من الخطاب وحصل باطنه على التمام وان هو فهم من ذلك مقتضى عصمة ماله ودمه فقط فهذا خارج عن المقصود وواقف مع ظاهر الخطاب فان الله قال ( فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد ) ثم قال ( فان تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم ) فالنفاق انما فهم مجرد ظاهر الأمر من أن الدخول فيما دخل فيه المسلمون موجب لتخليه سبيلهم فعملوا على الاحراز من عوادي الدنيا . وتركوا المقصود من ذلك وهو الذي بينه القرآن من التعبد لله والوقوف على قدم الخدمة . فاذا كانت الصلاة تشعر بالزام الشكر بالخضوع لله والتعظيم لأمره فمن دخلها عرياً من ذلك كيف يعد بمن فهم باطن القرآن . وكذلك اذا كان

له مال حال عليه الحول فوجب عليه شكر النعمة يبدل اليسير من الكثير عوداً عليه بالمزيد فوهبه عند رأس الحول فراراً من ادائها لا قصد له الا ذلك كيف يكون شاكراً للنعمة . وكذلك من يضار الزوجة لتنفك له من المهر على غير طيب النفس لا يعد عاملاً بقوله تعالى ( فان خفتم ان لا يقيم حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ) حتى يجري على معنى قوله تعالى ( فان طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً ) ويجرى هنا مسائل الحيل امثلة لهذا المعنى لأن من فهم باطن ما خوطب به لم يحتل على احكام الله حتى ينال منها بالتبديل والتغيير . ومن وقف مع مجرد الظاهر غير ملتفت الى المعنى المقصود اقتحم هذه المناهات البعيدة . وكذلك تجرى مسائل المبتدعة امثلة أيضاً وهم الذين يتبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله كما قال الخوارج لعلى انه حكم الخلق في دين الله والله يقول ( ان الحكم الا لله ) وقالوا انه محاسب نفسه من امارة المؤمنين فهو اذاً أمير الكافرين . وقالوا لابن عباس (١) لا تناظروه فانه ممن قال الله فيهم ( بل هم قوم خصمون ) وكما زعم أهل التشبيه في صفة الباري حين أخذوا بظاهر قوله ( تجري بأعيننا مما سمعته ايدينا وهو السميع البصير ) \* (والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة) وحكوا مقتضاه بالقياس على الخلقين فأصرفوا ما شاءوا فلو نظر الخوارج ان الله تعالى قد حكم الخلق في دينه في قوله ( يحكم به ذوا عدل منكم ) وقوله ( فابعثوا حكماً من اهلهم وحكماً من أهلها ) لعلوا أن قوله ( ان الحكم الا لله ) غير مناف لما فعله على وأنه من جملة حكم الله . فان تحكيم الرجال يرجع به الحكم لله وحده فكذلك ما كان مثله مما فعله على ولو نظروا الى ان محو الاسم من أمر لا يقتضي اثباته لضده لما قالوا انه أمير الكافرين . وهكذا المشبهة لو حققت معنى قوله ( ليس كمثل شيء ) في الايات المذكورة لفهموا بواطنها وان الرب منزّه عن سمات

(١) أي في شأن ابن عباس حين اراد مناظرتهم وقد حجهم في الناظرة فظفر منهم بالفين حادوا الى حظيرة الاسلام

المخلوقين . وعلى الجملة فشكل من زاغ ومال عن الصراط المستقيم فيمقدار ما فاته من باطن القرآن فهماً وعلماً . وكل من أصاب الحق وصادف الصواب فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه

## المسألة التاسعة

كون الظاهر هو المفهوم العربي مجرداً لا اشكال فيه لان المؤلف والمخالف اتفقوا على انه منزل ( بلسان عربي مبين ) وقال سبحانه ( ولقد نعلم انهم يقولون انما يعلمه بشر ) ثم رد الحكاية عليهم بقوله ( لسان الذي ياخذون اليه اعجبي وهذا لسان عربي مبين ) وهذا الرد على شرط الجواب في الجدل لانه اجابهم بما يعرفون من القرآن الذي هو بلسانهم والبشر هنا خبر وكان نصرانيا فاسلم . أوسدان وقد كان فارسيا فاسلم أو غيرها ممن كان لسانه غير عربي باتفاق منهم . وقال تعالى ( ولو جئناهم قرآناً أعجمياً لقالوا لولا نصاب آياته أعجمي وعربي ) وقد علم انهم لم يقولوا شيئاً من ذلك فدل على انه عندهم عربي واذا ثبت هذا فقد كانوا فهموا معنى الفاظه من حيث هو عربي فقط وان لم يتفقوا على فهم المراد منه فلا يشترط في ظاهره زيادة على الجريان على اللسان العربي فاذاً كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي فليس من علوم القرآن في شيء لا مما يستفاد منه ولا مما يستفاد به . ومن ادعي فيه ذلك فهو في دعواه مبطل . وقد مر في كتاب المقاصد بيان هذا المعنى والحمد لله . ومن امثلة هذا الفصل ما ادعاه من لا خلاق له من انه مسمى في القرآن كيبان بن سمان حيث زعم انه المراد بقوله تعالى ( هذا بيان للناس ) الآية . وهو من الترهات بمكان . ممكن . والسكوت على الجهل كان أولى به من هذا الافتراء البارد . ولو جرى له على اللسان العربي لعمد الحقى من جلتهم ولكنه كف عوار نفسه من كل وجه عافانا الله وحفظ علينا العقل والدين بمنه . واذا كان بيان في الآية علماله فإى معنى لقوله ( هذا بيان للناس ) كما يقال هذا زيد للناس . ومثله في الفحش .

من تسمى بالكسف ثم زعم أنه المراد بقوله تعالى (وان يروا كسفا من السماء ساقطا) الآية • فأى معنى يكون للآية على زعمه الفاسد كما تقول وان يروا رجلا من السماء ساقطا يقولوا سبحانه مركوم تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا • وبيان بن سمان هذا هو الذى تنسب اليه البيانة من الفرق وهو فيما زعم ابن قتيبة أول من قال بخلق القرآن • والكسف هو أبو منصور<sup>(١)</sup> الذى تنسب اليه المنصورة

وحكى بعض العلماء ان عبيد الله الشيعى المسمى بالمهدى حين ملك افرقية واستولى عليها كان له صاحبان من كتامة ينتصر بهما على أمره • وكان أحدهما يسمى بنصر الله • والاخر بالفتح فكان يقول لها انما اللذان ذكر كما الله في كتابه فقال (اذا جاء نصر الله والفتح) قالوا وقد كان عمل ذلك في آيات من كتاب الله تعالى فبدل قوله (كنتم خير أمة أخرجت للناس) بقوله كتامة خير أمة أخرجت للناس • ومن كان في عقله لا يقول مثل هذا لان المتسمين بنصر الله والفتح المذكورين انما وجدا بعد مئتين من السنين من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فيصير المعنى اذا مت يا محمد ثم خلق هذان (ورأيت الناس يدخلون في دين الله افواجا فسيح) الآية فأى تناقض وراء هذا الافك الذى افتراه الشيعى قاتله الله • ومن أرباب الكلام من ادعى جواز نكاح الرجل منا تسع نسوة حرائر مستدلا على ذلك بقوله تعالى (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) ولا يقول مثل هذا من فهم وضع العرب في مثنى وثلاث ورباع) ومنهم من يرى شحم الخنزير وجلده حلالا لان الله قال (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) فلم يحرم شيئا غير لحمه • ولقظ اللحم يتناول الشحم وغيره بخلاف العكس • ومنهم من فسر البكرمى في قوله (وسع كرسيه السموات والأرض) بالعلم مستدلين ببيت لا يعرف وهو \* ولا بكرمى علم الله مخلوق \*

(١) هو أبو منصور المجلى وفي مزاعمه الامامة صارت لمحمد بن على بن الحسين وأن اللجنة رجل امر بعبادته وهو الامام والنار ضده وكذا الفرائض والمحرمات

كأنه عندهم ولا يعلم علمه \* وبكرسى مهموز \* والكبرى غير مهموز \* ومنهم من فسر غوى في قوله تعالى (وعصى آدم ربه فغوى) انه تخم من أكل الشجرة من قول العرب غوى الفصيل يغوى غوى اذا بشم من شرب اللبن وهو فاسد لان غوى الفصيل فعل<sup>(١)</sup> والذي في القرآن على وزن فعل \* ومنهم من قال في قوله (ولقد ذرأنا لجهنم) أى القينا فيها كأنه عندهم من قول الناس ذرته الريح وذرأ مهموز وذرأ غير مهموز . وفي قوله (واتخذ الله إبراهيم خليلاً) أى فقيراً الى رحمة من الخلة بفتح الخاء محتجين على ذلك بقول زهير \* وان أناه خليل يوم مسألة \* قال ابن قتيبة أى فضيلة لإبراهيم في هذا القول اما يعلمون ان الناس فقراء الى الله وهل إبراهيم في لفظ خليل الله الا كما قيل موسى كليم الله . وعيسى روح الله . ويشهد له الحديث «لو كنت متخذاً خليلاً غير ربي لاتخذت أبا بكر خليلاً ان صاحبكم خليل الله» وهؤلاء من اهل الكلام هم النابذون للمنقولات اتباعاً للرأى . وقد اداهم ذلك الى تحريف كلام الله بما لا يشهد لانظفه عربي ولا لمعناه برهان كما رأيت . وانما أكرهت من الأمثلة وان كانت من الخروج عن مقصود العربية والمعنى على ما علمت لتكون تنبيهاً على ما وراءها مما هو مثلها أو قريب منها

﴿ فصل ﴾ وكون الباطن هو المراد من الخطاب قد ظهر أيضاً مما تقدم في المسألة قبلها ولكن يشترط فيه شرطان \* احدهما ان يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب ويجري على المقاصد العربية \* والثاني ان يكون له شاهد نصاً أو ظاهراً في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض . فاما الأول فظاهر من قاعدة كون القرآن عربياً فانه لو كان له فهم لا يقتضيه كلام العرب لم يوصف بكونه عربياً باطلاق ولانه مفهوم يلصق بالقرآن ليس في الفاظه ولا في معانيه ما يدل عليه . وما كان كذلك فلا يصح ان ينسب اليه أصلاً اذ ليست نسبتة اليه على انه مدلوله أولى من نسبة ضده اليه ولا مرجح يدل على احدهما فائبات

(١) بفتح فكسر يقال غوي الفصيل يغوى غوى من باب فرح ومافي الآية بالفتح

أحدهما تحكم وتقول على القرآن ظاهر • وعند ذلك يدخل قائله تحت اسم من قال في كتاب الله بنصر علم • والأدلة المذكورة في أن القرآن عربي جارية هنا \* وأما الثاني فلأنه أن لم يكن له شاهد في محل آخر أو كان له معارض صار من جملة الدعاوي التي تدعى على القرآن والدعوى المجردة غير مقبولة باتفاق العلماء • وبهذين الشرطين يتبين صحة ما تقدم أنه الباطن لأنهما موافقان فيه بخلاف ما فسر به الباطنية فإنه ليس من علم الباطن • كما أنه ليس من علم الظاهر • فقد قالوا في قوله تعالى (وورث سليمان داود) أنه الإمام ورث النبي علمه • وقالوا في الجنابة أن معناها مبادرة المستحجب بإفشاء السر إليه قبل أن ينال رتبة الاستحقاق • ومعنى الغسل تجديد المهد على من فعل ذلك • ومعنى الطهور هو التبري والتنظف من اعتقاد كل مذهب سوى متابعة الإمام • والتيمم الأخذ من المأذون إلى أن يشاهد الداعي أو الإمام • والصيام الامساك عن كشف السر • والكعبة النبي • والباب على • والصفا هو النبي والمروة على • والتلبية إجابة الداعي • والطواف سبعا هو الطواف بمحمد عليه الصلاة والسلام • إلى تمام الأئمة السبعة • والصلوات الخمس أدلة على الأصول الأربعة وعلى الإمام • ونار إبراهيم هو غضب غرود لا النار الحقيقية • وذبح اسحق هو أخذ المهد عليه • وعصى موسى حجته التي تلقفت شبهة السحرة • وانفلاق البحر افتراق علم موسى عاينه السلام فيهم • والبحر هو العالم • وتظليل الغمام نصب موسى الإمام لأرشادهم • والمن علم نزل من السماء • والسوى داع من الدعاة • والجراد والقمل والضفادع سوالات موسى وإزماته التي تسلطت عليهم • وتسبيح الجبال رجال شداد في الدين • والجن الذين ملكهم سليمان باطنية ذلك الزمان • والشياطين هم الظاهرية الذين كفوا الأعمال الشاقة إلى سائر ما تقل من خطابهم الذي هو دين الجبال وضحكة السامع نفوذ بالله من الخذلان • قال القتيبي وكان بعض أهل الأدب يقول ما أشبه تفسير الروافض للقرآن إلا بتأويل رجل من أهل مكة للشعر فإنه قال ذات يوم ما سمعت بكاذب من بني تميم زعموا أن قول القائل



بيت زرارة محتب بفنائنه \* ومجاشع وأبو الفوارس نهشل  
انه في رجل منهم قيل له فا تقول انت فيه . قال البيت بيت الله . وزرارة  
الحجج . قيل فمجاهع قال زيزم جشعت بالماء . قيل فابو الفوارس قال أبو قبيس .  
قيل فنهشل قال نهشل اشده وصمت ساعة ثم قال نعم نهشل مصباح الكعبة لانه  
طويل اسود فذلك نهشل انتهى ما حكاه

﴿فصل﴾ وقد وقعت في القرآن تفاسير مشكلة يمكن ان تكون من هذا القبيل  
أو من قبيل الباطن الصحيح وهي منسوبة لanas من أهل العلم . وربما نسب  
منها الى السلف الصالح . فمن ذلك فواتح السور نحو (الم) (والمن) (وحم)  
ونحوها فسرت بأشياء منها ما يظهر جريانه على مفهوم صحيح . ومنها ما ليس  
كذلك فينقلون عن ابن عباس ان <sup>(١)</sup> (الم) ان الف الله . ولام جبريل . وميم  
محمد صلى الله عليه وسلم وهذا ان صح في النقل فشكل لان هذا النقط من  
التصرف لم يثبت في كلام العرب هكذا مطلقا وانما أتى مثله اذا دل عليه الدليل  
اللفظي أو الخالي كما قال \* قلت لها فني فقالت قاف <sup>(٢)</sup> \* وقال قالوا جميعا كلهم  
بلافا \* وقال \* ولا أريد الشر الا ان تا \* والقول في (الم) ليس هكذا . وأيضا  
فلا دليل من خارج يدل عليه اذ لو كان له دليل لاقتضت العادة ثقله لانه من  
المسائل التي تتوفر الدواعي على ثقليها لو صح انه مما يفسر ويقصد تفهيم معناه  
ولما لم يثبت شيء من ذلك دل على انه من قبيل المتشابهات فان ثبت له دليل  
يدل عليه صير اليه . وقد ذهب فريق الى ان المراد الاشارة الى حروف الهجاء  
نواذ القرآن منزل بمجنس هذه الحروف وهي العربية وهو أقرب من الأول كما  
انه نقل ان هذه الفواتح اسرار لا يعلم تأويلها الا الله وهو اظهر الأقوال فهي  
من قبيل المتشابهات . وأشار جماعة الى ان المراد بها اعدادها تنبيهها على مدة  
هذه الملة . وفي السير ما يدل على هذا المعنى وهو قول يقتدر الى ان العرب

(١) ان الم لعله في الم (٢) أي ذكرت حرفاً في حروف قفي وهو القاف والظاهر ان  
القصـد بذكره امتثال الأبريقية سابقه وكذا قوله (قا) بمعنى قافاً أقول ذلك وقوله (تا)  
أي تنهل فان قلته اقابل الشر بمثله ويشبه أن يكون ذلك من النعت

كانت تمهد في استعماها الحروف المقطعة ان تدل بها على اعدادها وربما لا يوجد مثل هذا لها البتة وانما كان أصله في اليهود حسبما ذكره أصحاب السير فانت ترى هذه الأقوال مشكلة اذا سبرناها بالمسار المتقدم . وكذلك سائر الأقوال المذكورة في القوائح مثلها في الاشكال وأعظم . ومع اشكالها فقد اتخذها جمع من المنتسبين الى العلم بل الى الاطلاع والكشف على حقائق الأمور حججاً في دعاو ادعواها على القرآن وربما نسبوا شيئاً من ذلك الى علي بن أبي طالب وزعموا انها أصل المصاوم ومنبع المكاشفات على احوال الدنيا والآخرة . وينسبون ذلك الى انه مراد الله تعالى في خطابه العرب الأمية التي لا تعرف شيئاً من ذلك وهو اذا سلم انه مراد في تلك القوائح في الجملة فالدليل على انه مراد على كل حال من تركيبها على وجوه وضرب بعضها ببعض ونسبتها الى الطبائع الأربع . والى انها الفاعلة في الوجود . وانها مجمل كل مفصل . وعنصر كل موجود . ويرتبون في ذلك ترتيباً جميعه دعاو بحالة على الكشف والاطلاع . ودعوى الكشف ليس بدليل في الشريعة على حال كما انه لا يمد دليلاً في غيرها كما سيأتي بحول الله

(فصل) ومن ذلك انه نقل عن سهل بن عبد الله في فهم القرآن اشياء مما يمد من باطنه . فقد ذكر عنه انه قال في قوله تعالى ( فلا تجعلوا لله انداداً ) أي اضداداً قال واكبر الانداد النفس الأماره بالسوء الطواعة <sup>(١)</sup> الى حظوظها ومنهيا بنير هدى من الله : وهذا يشير الى أن النفس الأماره داخله تحت عموم الانداد حتى لو فصل لكان المعنى فلا تجعلوا لله انداداً لاصنام ولا شيطانات ولا النفس ولا كذا . وهذا مشكل الظاهر جداً اذ كان مساق الآية ومحصول القرائن فيها يدل على ان الانداد الاصنام أو غيرها مما كانوا يعبدون ولم يكونوا يعبدون انفسهم ولا يتخذونها أرباباً ولكن له وجه جاز على الصحة . وذلك

(١) أي شديدة الطوع والاتباع الى حظوظها وما نهيت عنه

انه لم يقل <sup>(١)</sup> ان هذا هو تفسير الآية ولكن أتى بما هو ند في الاعتبار الشرعي الذي شهد له القرآن من جهتين

احداهما ان الناظر قد يأخذ من معنى الآية معنى من باب الاعتبار فيجرب به فيما لم تنزل فيه لانه يجاممه في القصد أو يقاربه لان حقيقة الند انه المضاد لنده الجاري على مناقضته . والنفس الأماره هذا شأنها لانها تأمر صاحبها بمراعاة حظوظها لاهية أو صادة عن مراعاة حقوق خالقها وهذا هو الذي يعنى به الند في نده لان الأصنام نسبوها لهذا المعنى بعينه . وشاهد صحة هذا الاعتبار قوله تعالى ( اتخذوا احبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله ) وهم لم يعبدوهم من دون الله ولكنهم ائتمروا بأوامرهم وانتهوا عما نهوهم عنه كيف كان فلا حرموا عليهم حرموه وما اباحوا لهم حللوه . فقال الله تعالى ( اتخذوا احبارهم ورهبانهم ارباباً من دون الله ) وهذا شأن المتبع لهوى نفسه

والثانية ان الآية وان نزلت في اهل الأصنام فان لاهل الاسلام فيها نظراً بالنسبة اليهم الا ترى ان عرب بن الخطاب قال لبعض من توسع في الدنيا من اهل الايمان اين تذهب بكم هذه الآية ( أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا ) وكان هو يعتبر نفسه بها وانما انزلت في الكفار لقوله ( ويوم يعرض الذين كفروا على النار أذهبتم ) الآية . ولهذا المعنى تقرير في العموم والخصوص . فاذا كان كذلك صح التنزيل بالنسبة الى النفس الأماره في قوله ( فلا تجعلوا لله انداداً ) والله أعلم .

( فصل ) ومن المنقول عن سهل أيضاً في قوله تعالى ( ولا تقربا هذه .

(١) أي لم يقل ان هذا المعنى داخل تحت عموم الآية بحيث يدل عليه نظماً حقيقة أو مجازاً بالدلالة الآية المعروفة بل قال بفهم من الآية بنوع من الدلالة والفهم شبه بالاستبطاء الاصولي الذي يرجع فيه الى اعتبار النقل وتصرفه وبالاخذ الصربي الذي يمول فيه على اعتبار المعنى وتنوعه : والدلالة على اللغوي التي تتكشف لارباب السلوك من هذا الطريق تسمى دلالة اشارة ولا يمول عليها عندهم الا اذا أمكن تطبيقها على الظواهر المسوق لها الكلام بل لا مطع في الوصول اليها الا من طريقها كالبيت لا يتوصل لداخله الا بعد ولوج بابه خلافاً لفاطمية الملاصقة الذين ينفون ظواهر الآيات ويريدون بها مملتي اخرى يزعمونها بواطن القرآن . وليست منه في شيء

الشجرة) قال لم يرد الله معنى الأكل في الحقيقة وإنما اراد معنى مساكنة الهمة  
 لشيء هو غيره أى لا تهتم بشيء هو غيري قال فآدم لم يعصم من الهمة والتدبير  
 فلحقه ما لحقه . قال وكذلك كل من ادعى ما ليس له وساكن قلبه ناظراً الى  
 هوى نفسه لحقه الترك من الله مع ما جبلت عليه نفسه نيه الا ان يرحمه الله  
 فيعصمه من تدبيره وينصره على عدوه وعليها . قال وآدم لم يعصم عن مساكنة  
 قلبه الى تدبير نفسه للخلود لما ادخل الجنة لان البلاء في القرع<sup>(١)</sup> دخل عليه  
 من اجل سكون القلب الى ما وسوست به نفسه فغلب الهوى والشهوة العلم  
 والعقل بسابق القدر الى اخر ما تكلم به . وهذا الذى ادعاه في الآية خلاف  
 ما ذكره الناس من ان المراد النهى عن نفس الأكل لاعن سكون الهمة لغير  
 الله . وان كان ذلك منهيّاً عنه ايضاً ولكن له وجه يجري عليه لمن تأول فان  
 النهى انما وقع عن القرب لا غيره ولم يرد النهى عن الأول تصريحاً فلا  
 منافاة بين اللفظ وبين ما فسر به . وايضاً فلا يصح حمل النهى على نفس القرب  
 مجرداً اذ لا مناسبة فيه تظهر ولانه لم يقل به احد وانما النهى عن معنى في  
 القرب . وهو اما التناول والأكل . ولما غيره وهو شئ ينشأ الأكل عنه .  
 وذلك مساكنة الهمة فانه الأصل في تحصيل الأكل ولا شك في أن السكون  
 لغير الله لطلب تقع أو دفع منهي عنه فهذا التفسير له وجه ظاهر فكأنه يقول  
 لم يقع النهى عن مجرد الأكل من حيث هو اكل بل عما ينشأ عنه الأكل  
 من السكون لغير الله اذ لو انتهى لكان ساكناً لله وحده فلما لم يفعل وسكن  
 الى امر في الشجرة غره به الشيطان وذلك الخلد المدعى اضاف الله اليه لفظ  
 العصيان<sup>(٢)</sup> ثم تاب عليه انه هو التواب الرحيم . ومن ذلك انه قال في قوله

(١) لعله فرع الشجرة التى أكل منه

(٢) والا حوط نظراً الى مقام آدم عليه السلام ان صدور ما ذكره ته كان قبل النبوة وكان  
 سهواً أو عن تأويل وعلى فرض وقوعه بعد البعثه فالحق أنه من الصنائر التي لا تنافي العصاة  
 خصوصاً اذا وقع عن تأويل وانما عظم الامر عليه وعظم لديه نظراً الى علو شأنه ومزيد فضل  
 الله عليه واجباته . وقد شاع حسنات الابرار سيئات المترفين . ومما يدل على ذلك ما اخرجه  
 البيهقي عن ابن عبد الله المغربي قال ففكر ابراهيم في شأن آدم عليه السلام فقال يارب خلقتني

تعالى ( ان أول بيت وضع للناس ) الآية باطن البيت قاب محمد صلى الله عليه وسلم يؤمن به من اثبت الله في قلبه التوحيد واقتدى بهديته . وهذا التفسير يحتاج الى بيان فان هذا المعنى لا تعرفه العرب ولا فيه من جهة وضع عجازي مناسب ولا يلائمه مساق بحال فكيف هذا . والعذر عنه انه لم يقع فيه ما يدل على انه تفسير للقرآن فزال الاشكال اذاً وبقي النظر في هذه الدعوى ولا بد ان شاء الله من بيانها . ومنه قوله في تفسير قول الله تعالى ( يؤمنون بالجب والطاغوت ) قال رأس الطواغيت كلها النفس الأمارة بالسوء اذا خلى العبد معها للمعصية وهو أيضاً من قبيل ما قبله وان فرض انه تفسير فعلى ما مر في قوله تعالى ( فلا تجعلوا لله اندادا ) وقال في قوله تعالى ( والجار ذى القربى ) الآية . اما باطنها فهو القلب ( والجار الجنب ) النفس الطبيعي ( والصاحب بالجنب ) العقل المقتدى بعمل الشرع ( وابن السبيل ) الجوارح المطيعة لله عز وجل وهو من المواضع المشككة في كلامه . ولغيره مثل ذلك أيضاً . وذلك ان الجارى على مفهوم كلام العرب في هذا الخطاب ماهو الظاهر من ان المراد بالجار ذى القربى وما ذكر معه ما يفهم منه ابتداء وغير ذلك لا يعرفه العرب لا من آمن منهم ولا من كفر . والدليل على ذلك انه لم ينقل عن السلف الصالح من الصحابة والتابعين تفسير للقرآن يماثله أو يقاربه ولو كان عندهم معروفاً لنقل . لانهم كانوا احرى بفهم ظاهر القرآن وباطنه باتفاق الأئمة . ولا يأتي آخر هذه الأئمة باهدى مما كان عليه أولها ولا هم أعرف بالشرعة منهم ولا أيضاً ثم دليل يدل على صحة هذا التفسير لامن مساق الآية فانه ينافيه ولا من خارج اذ لا دليل

بيدك ونفخت فيه من روحي وأسجدت له ملائكتك ثم بذنّب واحد ملأت افواه الناس من ذكره ، نصبت قارحي افة تعالى اليه يا ابراهيم أما علمت أن مخالفة الحبيب على الحبيب شديدة . وبالجملة لا ينبغي لاحد أن ينسب اليه العصيان اليوم ولا أن يخبر به الا أن يكون نالياً أو راوياً له عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واما أن يكون مبتدأ من قبل نفسه فلا وقد صرح القاضي أبو بكر بن العربي وارتضاء القرطبي بصدّق جواز نسبة العصيان للأبناء الذين إلينا المائلين لنا فكيف يجوز نسبة للأبناء الاقدام والنبي المقدم الأكبر . وقد قيل بمثل ذلك في نسبة المشابهات اليه تعالى

عليه كذلك . بل مثل هذا أقرب الى ما ثبت رده وتفيه عن القرآن من كلام  
الباطنية ومن اشبههم . وقال في قوله ( صرح محمد من قوارير ) الصرح نفس  
الطبع . والمرد الهوى اذا كان غالباً ستر أنوار الهدى بالترك من الله تعالى  
العصمة لعبده . وفي قوله ( فتلك ييوتهم خاوية بما ظلوا ) أي قلوبهم عند  
اقامتهم على ما نهوا عنه وقد علوا أنهم «أمورون منهبون والبيوت القلوب  
فمنها عامرة بالذكر ومنها خراب بالفقعة عن الذكر . وفي قوله ( فانظر الى آثار  
رحمة الله . كيف يحجي الأرض بعد موتها ) قال حياة القلوب بالذكر . وقال في  
قوله تعالى ( ظهر الفساد في البر والبحر ) الآية . مثل الله القلب بالبحر والجوارح  
بالبر . ومثله أيضاً بالأرض التي تزهى بالنبات هذا باطنه . وقد حمل بعضهم  
قوله تعالى (ومن أظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه) على ان المساجد  
القلوب تمنع بالمعاصي من ذكر الله ونقل في قوله تعالى ( فاخلع نعليك ) ان  
باطن النعلين هو الكونان الدنيا والآخرة فذكر عن السبيل ان معنى اخلع  
نعليك اخلع الكحل منك فصل الينا بالكفاية . وعن ابن عطاء اخلع نعليك عن  
الكون فلا تنظر اليه بعد هذا الخطاب . وقال النعل النفس والوادى المقدس  
دين المرء أي حان وقت خلوك من نفسك والقيام معنا بدينك . وقيل غير ذلك  
مما يرجع الى معنى لا يوجد في النقل عن السلف . وهذا كله ان صح نقله خارج  
عما تفهمه العرب ودعوى مالا دليل عليه في مراد الله بكلامه \* ولقد قال  
الصديق أي ساء تظاني وأي أرض تقلني اذا قات في كتاب الله مالا أعلم . وفي  
الخطب « من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ » وما أشبه ذلك من  
التحذيرات . وانما احتيج الى هذا كله لجلالة من نقل عنهم ذلك من الفضلاء .  
وربما أتم الغزالي بشيء منه في الاحياء وغيره وهو مزية قدم لمن لم يعرف مقاصد  
القوم فان الناس في أمثال هذه الأشياء بين قائلين . منهم من يصدق به  
ويأخذه على ظاهره ويعتقد ان ذلك هو مراد الله تعالى من كتابه . واذا  
عارضه ما ينقل في كتب التفسير على خلافه فربما كذب به أو اشكل عليه .

ومنهم من يكذب به على الاخلاق ويرى انه تقول وبهتان مثل ما تقدم من تفسير الباطنية ومن هذا حظهم . وكلا الطريقتين فيه ميل عن الانصاف ولا بد قبل الخوض في رفع الاشكال من تقديم أصل مسلم يتبين به ما جاء من هذا القبيل وهي

## المسألة العاشرة

فنقول الاعتبارات القرآنية الواردة على القلوب الظاهرة للبصائر اذا صحت على كمال شروطها فهي على ضربين \* احدها ما يكون أصل انفجاره من القرآن ويتبعه سائر الموجودات فان الاعتبار الصحيح في الجملة هو الذي يخرق نود البصيرة فيه حجب الأكوام من غير توقف فان توقف فهو غير صحيح أو غير كامل حسبا بينه أهل التحقيق بالسلوك

والثاني ما يكون أصل انفجاره من الموجودات جزئيا أو كليها ويتبعه الاعتبار في القرآن . فان كان الأول فذلك الاعتبار صحيح وهو معتبر في فهم باطن القرآن من غير اشكال لان فهم القرآن انما يرد على القلوب على وفق ما نزل له القرآن وهو الهداية التامة على ما يليق بكل واحد من المكلفين وبحسب التكليف واحوالها لا باطلاق . واذا كانت كذلك فالمتش على طريقها مشى على الصراط المستقيم . ولان الاعتبار القرآني فلما يجده الا من كان من أهله عملا به على تقليد أو اجتهاد فلا يخرجون عند الادتبار فيه عن حدوده كما لم يخرجوا في العمل به والتخلق باخلاقه عن حدوده بل تنفتح لهم أبواب الفهم فيه على توازي احكامه . ويلزم من ذلك ان يكون معتداً به لجرئانه على مجاريه . والشاهد على ذلك ما نقل من فهم السلف الصالح فيه فانه كله جار على ما تقضي به العربية وما تدل عليه الأدلة الشرعية حسبا تبين قبل . وان كان الثاني فالتوقف عن اعتباره في فهم باطن القرآن لازم وأخذه على اطلاقه فيه ممتنع لانه بخلاف الأول فلا يصح اطلاق القول باعتباره في فهم القرآن

نقول ان تلك الأنظار الباطنة في الآيات المذكورة اذا لم يظهر جريانها على مقتضى الشروط المتقدمة فهي راجعة الى الاعتبار غير القرآني وهو الوجودي ويصح تنزيله على معاني القرآن لانه وجودي أيضاً فهو مشترك من تلك الجهة غير خاص فلا يطالب فيه المعتبر بشاهد موافق الا ما يطالبه المربي وهو أمر خاص وعلم منفرد بنفسه لا يختص بهذا الموضع فلذلك يوقف على محله فكون القلب جاراً ذا قرين والجوار الجنب هو النفس الطبيعي الى سائر ما ذكر يصح تنزيهه اعتبارياً مطلقاً فان مقابلة الوجود بعضه ببعض في هذا النمط صحيح وسهل جداً عند أربابه غير انه مفرغ بمن ليس براسخ أو داخل تحت اية راسخ . وأيضاً فان من ذكر عنه مثل ذلك من المعتبرين لم يصرح بانه المعنى المقصود المخاطب به الخلق بل اجراه مجراه وسكت عن كونه هو المراد وان جاء شيء من ذلك وصرح صاحبه انه هو المراد فهو من أرباب الأحوال الذين لا يفرقون بين الاعتبار القرآني والوجودي . واكثر ما يطرأ هذا لمن هو بعد في السلوك سائر على الطريق لم يتحقق بمطلوبه . ولا اعتبار بقول من لم يثبت اعتبار قوله من الباطنية وغيرهم . وللغزالي في مشكاة الأنوار . وفي كتاب الشكر من الاحياء . وفي كتاب جواهر القرآن في الاعتبار القرآني وغيره ما يتبين به لهذا الموضع امثلة فتأملها هناك والله الموفق

(فصل) وللسنة في هذا النمط مدخل فان كل واحد منهما قابل لذلك الاعتبار المتقدم الصحيح الشواهد وقابل أيضاً للاعتبار الوجودي فقد فرضوا نحوه في قوله عليه الصلاة والسلام « لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا صورة » الى غير ذلك من الأحاديث ولا فائدة في التكرار اذا وضح طريق الوصول الى الحق والصواب

### المسألة الحادية عشرة

المدني من السور ينبغي ان يكون منزلاً في الفهم على المكي وكذلك المكي بعضه مع بعض . والمدني بعضه مع بعض على حسب ترتيبه في التنزيل والالام



يصح • والدليل على ذلك ان معنى الخطاب المدني في الغالب مبنى على المكي كما ان المتأخر من كل واحد منهما مبنى على متقدمه دل على ذلك الاستقراء • وذلك انما يكون ببيان مجمل • أو تخصيص عموم • أو تقييد مطلق أو تفصيل مالم يقص • أو تكميل مالم يظهر تكميله • وأول شاهد على هذا أصل الشريعة فانها جاءت متممة لمكارم الأخلاق • ومصلحة لما افسد قبل من ملة ابراهيم عليه السلام • ويليه تنزيل سورة الأنعام فانها نزلت مبينة لقواعد العقائد وأصول الدين • وقد خرج العلماء منها قواعد التوحيد التي صنف فيها المتكلمون من أول اثبات واجب الوجود الى اثبات الامامة هذا ما قالوا : واذا نظرت بالنظر المسوق في هذا الكتاب تبين به من قرب بيان القواعد الشرعية الكلية التي اذا انخرم منها كل واحد انخرم نظام الشريعة • أو نقص منها أصل كلي • ثم لما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة كان من أول ما نزل عليه سورة البقرة وهي التي قررت قواعد التقوى المبنية على قواعد سورة الأنعام • فانها بينت من اقسام افعال المكلفين جملتها وان تبين في غيرها تفاصيل لها كالعبادات التي هي قواعد الاسلام والمعادات من أصل المأكول والمشروب وغيرهما • والمعاملات من البيوع والأنكحة وما دار بها • والجنايات من احكام الدماء وما يليها • وأيضاً فان حفظ الدين فيها وحفظ النفس والعقل والنفس والمال مضمن فيها وما خرج عن المقرر فيها فبحكم التكميل فغيرها من السور المدنية المتأخرة عنها مبنى عليها كما كان غير الأنعام من المكي المتأخر عنها مبنياً عليها • واذا تنزلت الى سائر السور بعضها مع بعض في الترتيب وجدتها كذلك حذو القذة بالقذة <sup>(١)</sup> فلا ينبغي على الناظر في الكتاب هذا المعنى فانه من أسرار علوم التفسير وعلى حسب المعرفة به تحصل له المعرفة بكلام ربه سبحانه

(فصل) والسنة هنا مدخل لانها متينة للكتاب فلا تقع في التفسير الا

(١) القذة باضم ريش السهم وهو مثل يضرب الشئتين يستويان ولا يتفاوتان

على وفقه وبحسب المعرفة بالتقديم والتأخير يحصل بيان الناسخ من المنسوخ في الحديث كما يتبين ذلك في القرآن أيضاً . ويقع في الأحاديث أشياء تقررت قبل تقرير كثير من المشروعات فيأتي فيها اطلاقات أو عمومات ربما اوعت ففهم منها ما يفهم منها لو وردت بعد تقرير تلك المشروعات . كحديث « من مات وهو يعلم ان لا اله الا الله دخل الجنة » أو حديث « ما من أحد يشهد ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله صادقاً من قلبه الا حرمه الله على النار » وفي المعنى أحاديث كثيرة وقع من أجلها الخلاف بين الأمة فيمن عصى الله من أهل الشهادتين . فذهبت المرجئة الى القول بمقتضى هذه الظواهر على الاطلاق وكان ما عارضها مأولاً عند هؤلاء . وذهب أهل السنة والجماعة الى خلاف ما قالوه حسبما هو مذکور في كتبهم وتأولوا هذه الظواهر . ومن جملة ذلك <sup>(١)</sup> ان طائفة من السلف قالوا ان هذه الأحاديث منزلة على الحالة الأولى للمسلمين . وذلك قبل ان تنزل الفرائض والأمر والنهي . ومعلوم ان من مات في ذلك الوقت ولم يصل أو لم يصم مثلاً وفعل ما هو محرم في الشرع لاجرح عليه لانه لم يكاف بشيء من ذلك بعد فلم يضيع من أمر اسلامه شيئاً كما ان من مات والحجر في جوفه قبل ان تحرم فلا حرج عليه لقوله تعالى ( ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح ) الآية . وكذلك من مات قبل ان تحول القبلة نحو الكعبة لا حرج عليه في صلاته الى بيت المقدس . لقوله تعالى ( وما كان الله ليضيع إيمانكم ) والى أشياء من هذا القبيل فيها بيان لما نحن فيه . وتصريح بان اعتبار الترتيب في النزول مفيد في فهم الكتاب والسنة

(١) رده الامام النووي في شرح مسلم بان راوى بعض هذه الاحاديث ابو هريرة رضى الله عنه وهو متأخر الاسلام اسلم عام خيبر سنة سبع بالاتفق وكانت احكام الشريعة كالصلاة والصيام والزكاة وغيرها وكذا الحج على الراجح من فرضه سنة خمس أو ست متفرقة وذكر هذه الاحاديث ونحوها تأويلات حكمها عن القاضي عياض وغيره لا يتسع للجواب لايرادها فلتراجع

## المسألة الثانية عشرة

ربما أخذ تفسير القرآن على التوسط والاعتدال . وعليه أكثر السلف المتقدمين بل ذلك شأنهم وبه كانوا افقه الناس فيه . واعلم العلماء بمقاصده وبواطنه . وربما أخذ على أحد الطرفين الخارجين عن الاعتدال اما على الافراط واما على التفريط . وكلا طرفي قصد الأمور ذميم . فالذين أخذوه على التفريط قصروا في فهم اللسان الذي به جاء وهو العربية فما قاموا في تفهم معانيه ولا فهموا كما تقدم عن الباطنية وغيرها ولا اشكال في اطراح التعويل على هؤلاء والذين أخذوه على الافراط أيضاً قصروا في فهم معانيه من جهة أخرى . وقد تقدم في كتاب المقاصد بيان ان الشريعة امية وان ما لم يكن معهوداً عند العرب فلا يعتبر فيها ومرفيه انها لا تقصد التدقيقات في كلامها ولا تعتبر الفاظها كل الاعتبار الا من جهة ما تؤدي المعاني المركبة فما وراء ذلك ان كان مقصوداً لها فبالقصد الثاني . ومن جهة ما هو ممين على ادراك المعنى المقصود كاللجاء والاستعارة والكناية . واذا كان كذلك فربما لا يحتاج فيه الى فكر فان احتاج الناظر فيه الى فكر خرج عن نمط الحسن الى نمط القبح والتكلف وذلك ليس من كلام العرب . فكذلك لا يليق بالقرآن من باب الأولى . وأيضاً فانه حائل بين الانسان وبين المقصود من الخطاب من التفهم لمعناه ثم التعبد بمقتضاه وذلك انه اعذار وانذار وتبشير وتحذير . ورد الى الصراط المستقيم . فكلم بين من فهم معناه ورأى انه مقصود العبارة فداخله من خوف الوعيد ورجاء الموعود ما صار به مشمراً عن مساعد الجهد والاجتهاد باذلا غاية الطاقة في الموافقات هاربا بالكلية عن المخالفات . وبين من أخذ في تحسين الابراد والاشتغال بما أخذ العبارة ومدارجها ولم تختلف مع مرادها مع ان المعنى واحد وتزريع التجنيس ومحاسن الألفاظ . وا المعنى المقصود في الخطاب بمعزل عن النظر فيه كل قائل يعلم ان مقصود الخطاب ليس هو التفقه

في العبارة بل التفقه في المأخوذ عنه وما المراد به هذا لا يرتاب فيه عاقل ولا يصح أن يقال أن المتكلم في التفقه في الألفاظ والمعارف وسيلة إلى التفقه في المعاني بإجماع العلماء فكيف يصح انكار ما لا يمكن انكاره . ولأن الاشتغال بالوسيلة والقيام بالفرض الواجب فيها دون الاشتغال بالمعنى المقصود لا ينكر في الجملة والا لزم ذم علم العربية بجميع اصنافه وليس كذلك باتفاق العلماء

لأننا نقول ما ذكرته في السؤال لا ينكر باطلاق كيف وبالعربية فهمنا عن الله تعالى مراده من كتابه . وإنما المنكر الخروج في ذلك إلى حد الإفراط الذي يشك في كونه مراد المتكلم أو يظن أنه غير مراد أو يقطع به فيه لأن العرب لم يفهم منها قصد مثله في كلامه ولم يشتغل بالتفقه فيها سلف هذه الأمة . فما يؤمننا من سؤال الله تعالى لنا يوم القيامة من أين فهمتم عني أنني قصدت التجنيس الفلاني بما أنزلت من قولي (وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا) أو قولي قال (إني لعلمكم من القائلين) فإن في دعوى مثل هذا على القرآن وأنه مقصود للتكلم به خطرا بل هو راجع إلى معنى قوله تعالى (اذ تلقونه بالسنتكم وتقولون بأفواهكم ما ليس لكم به علم وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم) وإلى أنه قول في كتاب الله بالرأي وذلك بخلاف الكناية في قوله تعالى (أو لا مست النساء) وقوله (كأننا يأكلان الطعام) وما أشبه ذلك فإنه شائع في كلام العرب مفهوم من مساق الكلام معلوم اعتباره عند أهل اللسان ضرورة والتجنيس ونحوه ليس كذلك . وفرق ما بينهما خدمة المعنى المراد وعدمه إذ ليس في التجنيس ذلك والشاهد على ذلك ندوره من العرب الأجلاف البوالين على أعقابهم كما قال أبو عبيدة ومن كان نحوهم وشهرة الكناية وغيرها ولا تكاد تجد ما هو نحو التجنيس إلا في كلام المولدين ومن لا يحتاج به . فالأصل أن لكل علم عدلا وطرفا إفراط وتقریط والطرفان هما المذمومان والوسط هو الحمود

## المسألة الثالثة عشرة

مبنية على ما قبلها فانه اذا تعين ان العدل في الوسط فأخذ الوسط ربما كان مجبولاً والاحالة على مجبول لا فائدة فيه . فلا بد من ضابط يعول عليه في مأخذ الفهم والقول في ذلك والله المستعان ان المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل . وهذا معلوم في علم المعاني والبيان فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم والالتفات الى أول الكلام وآخره بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها لا ينظر في أولها ودون آخرها ولا في آخرها ودون أولها فان القضية وان اشتملت على جمل فبعضها متعلق ببعض لانها قضية واحدة نازلة في شيء واحد فلا يحصى للتفهم عن رد آخر الكلام على اوله وأوله على آخره . واذا ذلك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف فان فرق النظر في اجزائه فلا يتوصل به الى مراده فلا يصح الاختصار في النظر على بعض اجزاء الكلام دون بعض الا في موطن واحد وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه لا بحسب مقصود المتكلم . فاذا صح له الظاهر على العربية رجع الى نفس الكلام فما قريب يبدو له منه المعنى المراد فعليه بالتعبد به . وقد يعينه على هذا المقصد النظر في اسباب التزيل فانها تبين كثيراً من المواضع التي يختلف مغزاها على الناظر غير ان الكلام المنظور فيه تارة يكون واحداً بكل اعتبار بمعنى انه انزل في قضية واحدة طالت أو قصرت وعليه اكثر سور المفصل وتارة يكون متعمداً في الاعتبار بمعنى انه انزل في قضايا متعددة كسورة البقرة . وآل عمران . والنساء . وقرأ باسم ربك . واشباهها . ولا علينا انزلت السورة بكاملها دفعة واحدة ام نزلت شيئاً بعد شيء . ولكن هذا القسم له اعتباران . اعتبار من جهة تعدد القضايا فتكون كل قضية مختصة بنظرها ومن هنالك يلتبس الفقه على وجه ظاهر لا كلام فيه . ويشترك مع هذا الاعتبار القسم الأول فلا فرق بينهما في التماس العلم والفقه . واعتبار من جهة

النظم الذي وجدنا عليه السورة اذ هو ترتيب بالوحي لا مدخل فيه لآراء الرجال ويشترك معه أيضاً القسم الأول لانه نظم التي بالوحي • وكلها لا يلتبس منه فقه على وجه ظاهر وانما يلتبس منه ظهور بعض اوجه الاعجاز • وبعض مسائل نبه عليها في المسألة السابقة قبل • وجميع ذلك لا بد فيه من النظر في أول الكلام وآخره بحسب تلك الاعتبار. فاعتبار جهة النظم مثلاً في السورة لا يتم به فائدة الا بعد استيفاء جميعها بالنظر فلاقتصار على بعضها فيه غير مفيد غاية المقصود كما ان الاقتصار على بعض الآية في استفادة حكم ما لا يفيد الا بعد كمال النظر في جميعها فسورة البقرة مثلاً كلام واحد باعتبار النظم واحتوت على انواع من الكلام بحسب ما بث فيها . منها ما هو كالمقدمات والتهديدات بين يدي الأمر المطلوب . ومنها ما هو كالمؤكد والتمن • ومنها ما هو المقصود في الازال وذلك تقرير الأحكام على تفاصيل الأبواب . ومنها الخطوات المائدة على ما قبلها بالتأكيد والتثبيت وما أشبه ذلك . ولا بد من تمثيل شيء من هذه الأقسام فبه يبين ما تقدم . فقوله تعالى ( يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم ) الى قوله ( كذلك يبين الله آياته للناس لعلهم يتقون ) كلام واحد وان نزل في أوقات شتى . وحاصله يان الصيام واحكامه . وكيفية آذابه . وقضائه وسائر ما يتعلق به من الجلائل التي لا بد منها ولا ينبغي الا عليها ثم جاء قوله ( ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ) الآية . كلاماً آخر بين احكاماً آخر . وقوله ( يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج ) وانتهى الكلام على قول طائفة وعند أخرى ان قوله ( وليس البر بأن تأتوا البيوت ) الآية • من تمام مسألة الأهلة وان انجر معه شيء آخر كما انجر على القولين مما تذكر وتقديم لأحكام الحج في نقوله ( قل هي مواقيت للناس والحج ) وقوله تعالى ( انا اعطيناك الكوثر ) نازلة في قضية واحدة . وسورة اقرأ نازلة في قضيتين الأولى الى قوله ( علم الانسان ما لم يعلم ) والأخرى ما بقي الى آخر السورة . وسورة المؤمنین

نازلة في قضية واحدة وإن اشتملت على معان كثيرة فاتها من المسكيات وغالب المسكى أنه مقرر لثلاثة معانٍ أصلها معنى واحد . وهو الدماء الى عبادة الله تعالى \* أحدها تقرير الوحدانية لله الواحد الحق غير أنه يأتي على وجوه كنفى الشريك باطلاق أو نفيه بقيد ما ادعاه الكفار في وقائع مختلفة من كونه مقربا الى الله زلفى أو كونه ولدا أو غير ذلك من انواع الدماوي الفاسدة \* والثاني تقرير النبوة للنبي محمد وأنه رسول الله اليهم جميعاً صادق فيما جاء به من عند الله الا انه وارد على وجوه أيضاً كاثبات كونه رسولا حقا ونفى ما ادعوه عليه من انه كاذب أو ساحر أو مجنون أو يعلمه بشر أو ما أشبه ذلك من كفرهم وعنادهم \* والثالث اثبات أمر البعث والدار الآخرة وأنه حق لا ريب فيه بالأدلة الواضحة والرد على من أنكر ذلك بكل وجه يمكن الكافر إنكاره به فرد بكل وجه يلزم الحجة . ويكتفى الخصم . ويوضح الأمر بهذه المعاني الثلاثة هي التي اشتمل عليها المنزل من القرآن بمكة في عامة الأمر . وما ظهر بباديء الرأي خروجها فراجع اليها في محصول الأمر . ويتبع ذلك الترغيب والترهيب والأمثال والقصاص وذكر الجنة والنار ووصف يوم القيامة . واشباه ذلك فإذا تقرر هذا وعدنا الى النظر في سورة المؤمنين مثلاً وجدنا فيها المعاني الثلاثة على أوضح الوجوه الا انه غلب على نسقها ذكر انكار الكفار للنبوة التي هي المدخل للمؤمنين الباقين . وانهم انما أنكروا ذلك بوصف البشرية رفعها منهم ان يرسل اليهم من هو مثلهم أو ينال هذه الرتبة غيرهم ان كانت فجاءت السورة تبين وصف البشرية وما تنازعوا فيه منها . وبأي وجه تكون على اكمل وجوها حتى تستحق الاصطفاء والاجتباء من الله تعالى فافتتحت السورة بثلاث جمل \* أحداها وهي الاكد في المقام بيان الأوصاف المكتسبة للعبد التي اذا انصف بها رفعه الله وأكرمه وذلك قوله ( قد أفلح المؤمنون ) الى قوله ( هم فيها خالدون ) \* والثانية بيان أصل التكوين للانسان وتطويره الذي حصل له جارياً على مجارى الاعتبار والاختيار بحيث لا يجد للطاعن الى الطعن

على من هذا حاله سبيلاً \* والثالثة بيان وجوه الامداد له من خارج بما يليق به في التربة والرفق والاعانة على اقامة الحياة وان ذلك له بتسخير السموات والارض وما بينهما . وكفى بهذا تشريفاً وتكريماً ثم ذكرت قصص من تقدم مع أنبيائهم واستهزائهم بهم بامور . منها كونهم من البشر ففي قصة نوح مع قومه قولهم ( ما هذا الا بشر مثلكم يريد ان يتفضل عليكم ) ثم أجل ذكر قوم آخرين ارسل فيهم رسولا منهم أي من البشر لا من الملائكة فقالوا : ( ما هذا الا بشر مثلكم يا كل مما تأكلون منه ) الآية ( ولئن أطعتم بشراً مثلكم انكم اذا لخاسرون ) ثم قالوا ( ان هو الا رجل افترى على الله كذباً ) أي هو من البشر ثم قال تعالى ( ثم أرسلنا رسلاً من قبلك جاء أمة رسولها كذبوه ) فقوله رسولها مشيراً الى ان المراد رسولها الذي تعرفه منها . ثم ذكر موسى وهارون ورد فرعون وملأه بقولهم ( أنؤمن لبشرين مثلنا ) الخ هذا كله حكاية عن الكفار الذين غضوا من رتبة النبوة بوصف البشرية تسلياً لمحمد عليه الصلاة والسلام ثم بين ان وصف البشرية للانبياء لا غض فيه . وان جميع الرسل انما كانوا من البشر يأكلون ويشربون كجميع الناس والاختصاص أمر آخر من الله تعالى . فقال بعد تقرير رسالة موسى ( وجعلنا ابن مريم وأمه آية ) وكانا مع ذلك يأكلان ويشربان . ثم قال ( يا أيها الرسل كلوا من الطيبات ) أي هذا من نعم الله عليكم . والعمل الصالح شكر تلك النعم ومشرف للعامل به فهو الذي يوجب التخصيص لا الأعمال السيئة . وقوله ( وان هذه أمتكم أمة واحدة ) اشارة الى التماثل بينهم وانهم جميعاً مصطفون من البشر ثم ختم هذا المعنى بنحو مما به بدأ فقال ( ان الذين هم من خشية ربهم مشفقون ) الى قوله ( هم لها سابقون ) واذا تأمل هذا النظم من أول السورة الى هنا فهم ان ما ذكر من المعنى هو المقصود مضافاً الى المعنى الآخر وهو انهم انما قالوا ذلك وغضوا من الرسل بوصف البشرية استكباراً من اشراقهم وعتواً على الله ورسوله . فان الجملة الأولى من أول السورة تشتمل بخلاف الاستكبار وهو



التعبد لله بتلك الوجوه المذكورة . والجملة الثانية مؤذنة بأن الانسان متقول في اطوار العدم وغاية الضعف فان التارات السبع أتت عليه وهي كلها ضعف الى ضعف . وأصله العدم فلا يليق بمن هذه صفته الاستكبار . والجملة الثالثة مشعرة بالاحتياج الى تلك الأشياء والافتقار اليها . ولولا خلقها لم يكن للانسان بقاء بحكم العادة الجارية فلا يليق بالفقير الاستكبار على من هو مثله في النشأة والخلق فهذا كله كالتنكيت عليهم والله أعلم . ثم ذكر القصص في قوم نوح ( فقال الملاء الذين كفروا من قومه ) والملاء هم الأشراف . وكذلك فيمن بعدهم ( وقال الملاء من قومه الذين كفروا وكذبوا بلقاء الآخرة واترفناهم ) الآية . وفي قصة موسى ( اتؤمن لبشرين مثلنا وقوممئانا عابدون ) ومثل هذا الوصف يدل على انهم لشرفهم في قومه قالوا هذا الكلام . ثم قوله ( فذرهم في غمرتهم حتى حين ) الى قوله ( لا يشعرون ) رجوع الى وصف اشراف قريش وانهم انما تشرفوا بالمال والبنين فرد عليهم بأن الذي يجب له الشرف من كان على هذا الوصف وهو قوله ( ان الذين هم من خشية ربهم مشفقون ) ثم رجعت الآيات الى وصفهم في ترفهم وحال ما لهم . وذكر النعم عليهم . والبراهين على صحة النبوة . وان ما قال عن الله حق من اثبات الوحدة ونفي الشريك . وأمور الدار الآخرة للمطيعين والعاصين حسب اقتضاه الحال والوصف للفريقين . فهذا النظر اذا اعتبر كليا في السورة وجد على اتم من هذا الوصف لكن على منهاجه وطريقه . ومن أراد الاعتبار في سائر سور القرآن فالباب مفتوح والتوفيق بيد الله . فسورة المؤمنين قصة واحدة في شيء واحد . وبالجملة خفي ذكر قصص الأنبياء عليهم السلام كنوح وهود وصالح ولوط وشعيب وموسى وهارون فاما ذلك تسليية لمحمد عليه الصلاة والسلام وتثبيت لثموده لما كان يلقي من عناد الكفار وتكذيبهم له على انواع مختلفة فتذكر القصة على النحو الذي يقع له مثله . وبذلك اختلف مساق القصة الواحدة بحسب اختلاف الأحوال والجميع حق واقع لا اشكال في صحته . وعلى حذو ما تقدم

من الأمثلة يحتذي في النظر في القرآن لمن أراد فهم القرآن والله المستعان  
(فصل) وهل للقرآن مأخذ في النظر على ان جميع سورة كلام واحد.  
بحسب خطاب العباد لا بحسبه في نفسه فان كلام الله في نفسه كلام واحد لا تعدد  
فيه بوجه ولا باعتبار حسابا تبين في علم الكلام . وانما مورد البحث هنا باعتبار  
خطاب العباد تنزلا لما هو من معهودهم فيه هذا محل احتمال وتفصيل فيصح  
في الاعتبار ان يكون واحداً بالمعنى المتقدم أى يتوقف فهم بعضه على بعض  
بوجه ما . وذلك انه يبين بعضه بعضاً حتى ان كثيراً منه لا يفهم معناه حق  
الفهم الا بتفسير موضع آخر أو سورة أخرى . ولان كل منصوص عليه فيه  
من انواع الضروريات مثلاً مقيد بالحاجيات فاذا كان كذلك فبعضه متوقف  
على البعض في الفهم فلا محالة ان ما هو كذلك فكلام واحد فالقرآن كله كلام  
واحد بهذا الاعتبار ويصح ان لا يكون كلاماً واحداً وهو المعنى الأظهر  
فيه فانه أنزل سوراً مقصولاً بينها معنى وابتداء فقد كانوا يمرفون انقضاء  
السورة وابتداء الأخرى بنزول بسم الله الرحمن الرحيم في أول الكلام .  
وهكذا نزول أكثر الآيات التي نزلت على وقائع واسباب يعلم من افرادها  
بالنزول استقلال معناها للافهام وذلك لا اشكال فيه

## المسألة الرابعة عشرة

احمال الرأي في القرآن جاء ذمه وجاء أيضاً ما يقتضى اعماله وحسبك من  
ذلك ما نقل عن الصديق فانه نقل عنه انه قال وقد سئل في شيء من القرآن  
أي سماء تظاني وأي أرض تقلني ان انا قلت في كتاب الله ما لا أعلم . وربه  
رؤى فيه اذا قلت في كتاب الله برأى . ثم سئل عن الكلاله المذكورة في القرآن  
فقال أقول فيها برأى فلان كان حوالباً فن الله وان كان خطأ فنى ومن الشيطان  
الكلالة كذا وكذا . فهذان قولان اقتضيا اعمال الرأي وتركه في القرآن وهما  
لا يجتمعان . والقول فيه ان الرأي ضربان \* أحدهما جار على موافقة كلام

العرب وموافقة الكتاب والسنة فهذا لا يمكن اجمال مثله لعالم بهما لأمر \* .  
أحدها ان الكتاب لا بد من القول فيه ببيان معنى واستنباط حكم وتفسير لفظ .  
وفهم مراد ولم يأت جميع ذلك ممن تقدم فاما ان يتوقف دون ذلك فتتمطل .  
الأحكام كلها أو أكثرها وذلك غير ممكن فلا بد من القول فيه بما يليق \* والثاني  
انه لو كان كذلك لزم ان يكون الرسول صلى الله عليه وسلم مبيناً ذلك كله .  
بالتوقيف فلا يكون لاحد فيه نظر ولا قول . والمعلوم انه عليه الصلاة والسلام .  
لم يفعل ذلك فدل على انه لم يكلف به على ذلك الوجه بل بين منه ما لا يوصل الى  
علمه الا به وترك كثيراً مما يدركه ارباب الاجتهاد باجتهادهم فلم يلزم في جميع .  
تفسير القرآن التوقيف \* والثالث ان الصحابة كانوا أولى بهذا الاحتياط من  
غيرهم وقد علم انهم فسروا القرآن على ما فهموا ومن جهتهم بلغنا تفسير معناه .  
والتوقيف ينافي هذا . فاطلاق القول بالتوقيف والمنع من الرأي لا يصح \* .  
والرابع ان هذا القرض لا يمكن لان النظر في القرآن من جهتين من جهة الأمور  
الشرعية فقد يسلم القول بالتوقيف فيه وترك الرأي والنظر جدلاً . ومن جهة  
الماخذ العربية وهذا لا يمكن فيه التوقيف والا لزم ذلك في السلف الأولين وهو  
باطل فاللازم عنه مثله . وبالجملة فهو أوضح من اطناب فيه . واما الرأي غير  
الجاري على موافقة العريضة أو الجاري على الأدلة الشرعية فهذا هو الرأي .  
المذموم من غير اشكال كما كان مذموماً في القياس أيضاً حسباً هو مذكور في  
كتاب القياس لانه تقول على الله بغير برهان فيرجع الى الكذب على الله تعالى .  
وفي هذا القسم جاء من التشديد في القول بالرأي في القرآن ما جاء كما روى .  
عن ابن مسعود سجدون أقواما يدعونكم الى كتاب الله وقد نبذوه وراء  
ظهورهم فعليكم بالعلم وإياكم والتبذع وإياكم والتنطع وعليكم بالعتيق \* وعن  
عمر بن الخطاب انما اخاف عليكم رجلين رجل يتأول القرآن على غير تأويله ورجل  
ينافس الملك على أخيه \* وعن عمر أيضاً ما أخاف على هذه الأمة من مؤمن  
ينهاه إيمانه ولا من فاسق بين فسقه ولكني اخاف عليها رجلاً قد قرأ القرآن حتى

• اخذلقه بلسانه ثم تأوله على غير تأويله \* والذي ذكر عن أبي بكر الصديق انه سئل عن قوله (وفاكهة وأبا) <sup>(١)</sup> فقال أي سماء تظلي الحديث • وسأل رجل ابن عباس عن يوم كان مقداره خمسين ألف سنة فقال له ابن عباس فما يوم كان مقداره خمسين ألف سنة فقال الرجل انما سألتك لتحديثي فقال ابن عباس هما يومان ذكرهما الله في كتابه الله أعلم بهما نكره ان تقول في كتاب الله مالا نعلم \* وعن سعيد بن المسيب انه كان اذا سئل عن شيء من القرآن قال أنا لا أقول في القرآن شيئاً \* وسأله رجل عن آية فقال لا تسألني عن القرآن وسئل عنه من يزعم انه لا يخفى عليه شيء منه يعني عكرمة وكان هذا الكلام مشعرا بالانكار على من يزعم ذلك \* وقال ابن سيرين سألت عبيدة عن شيء من القرآن فقال اتق الله وعليك بالسداد فقد ذهب الذين يعلمون فيم أنزل القرآن \* وعن مسروق قال اتقوا التفسير فانما هو الرواية عن الله • وعن ابراهيم قال كان أصحابنا يتقون التفسير ويهابونه \* وعن هشام بن عروة قال ما سمعت أبي تأول آية من كتاب الله وانما هذا كله توق وتحرز ان يقع الناظر غيه في الرأي المذموم والقول فيه من غير تثبت \* وقد نقل عن الأصمعي وجلالته في معرفة كلام العرب معلومة انه لم يفسر قط آية من كتاب الله • واذا سئل عن ذلك لم يجب النظر الحكاية عنه في الكامل للمبرد

﴿ فصل ﴾ فالذي يستفاد من هذا الموضع اشياء • منها التحفظ من القول في كتاب الله تعالى الا على بينة فان الناس في العلم بالأدوات المحتاج اليها في التفسير على ثلاث طبقات \* احدها من بلغ في ذلك مبلغ الراسخين كالصحابة والتابعين ومن يليهم • وهؤلاء قالوا مع التوقي والتحفظ والهيبة والخوف من الهجوم فنحن أولى بذلك منهم ان ظننا بانفسنا انا في العلم والفهم مثلهم وهيئات \* والثانية من علم من نفسه انه لم يبلغ مبالغهم ولا داناهم فهذا طرف لا اشكال في تحريم ذلك عليه \* والثالثة من شك في بلوغه مبلغ

(١) الاب السكلا والمرعي فهو للدواب كالفاكهة للانسان وقيل هوكل ما اخرجت الارض من النبات

أهل الاجتهاد أو ظن ذلك في بعض علومه دون بعض فهذا أيضاً داخل تحت حكم المنع من القول فيه . لأن الأصل عدم العلم فعند ما يفتنى له شك أو تردد في الدخول مدخل العلماء الراسخين فانسحاب الحكم الأول عليه باق بلا اشكال . وكل أحد فقيه نفسه في هذا المجال . وربما تمدى بعض اصحاب هذه الطبقة طوره فحسن ظنه بنفسه ودخل في الكلام فيه مع الراسخين ومن هنا افترقت الفرق وتباينت النحل وظهر في تفسير القرآن المثل . ومنها ان من ترك النظر في القرآن واعتمد في ذلك على من تقدمه وكل اليه النظر فيه غير ملوم وله في ذلك سعة الا فيما لا بد له منه وعلى حكم الضرورة فان النظر فيه يشبه النظر في القياس كما هو مذكور في بابه . وما زال السلف الصالح يتخرجون من القياس فيما لا نص فيه . وكذلك وجدناهم في القول في القرآن فان المحذور فيهما واحد وهو خوف التقول على الله بل القول في القرآن أشد . فان القياس يرجع الى نظر الناظر والقول في القرآن يرجع الى أن الله اراد كذا أو حتى كذا بكلامه المنزل وهذا عظيم الخطر . ومنها ان يكون على بال من الناظر والمفسر والمتكلم عليه أن ما يقوله تقصيد منه للمتكلم . والقرآن كلام الله . فهو يقول بلسان بيانه هذا مراد الله من هذا الكلام فليثبت أن يسأله الله تعالى من أين قلت حتى هذا فلا يصح له ذلك إلا ببيان الفواهد والا فجرد الاحتمال . يكتب بان يقول يحتمل أن يكون المعنى كذا وكذا بناء أيضاً على صحة تلك الاحتمالات في صلب العلم والا فالاحتمالات التي لا يرجع الى أصل غير معتبرة فعلى كل تقدير لا بد في كل قول يجرم به أو يحمل من شاهد يشهد لأصله والا كان باطلا ودخل صاحبه تحت اهل الرأي المذموم والله أعلم

قد تم بمون الله وقوته طبع الجزء الثالث من كتاب المواقفات

ويليه الجزء الرابع مفتتحا بقوله

الدليل الثاني السنة

صحيفة	صحيفة
٢ كتاب الأدلة الشرعية وهي الكتابة	٢١ صاحب
والسنة والاجماع والقياس	المسألة الخامسة الأدلة ضربان.
٢ المسألة الأولى في بيان ان النظر	ما يرجع الى النقل المحض. وما يرجع
الشرعي عام في جميع الكليات	الى الرأي المحض
والجزئيات وأدلة ذلك وإيراد	٢٢ فصل في ان الأدلة الشرعية محصورة
اشكالات والجواب عنها	في الأول
٣ المسألة الثانية في بيان ان كل دليل	٢٢ فصل في بيان ان الضرب الأول
شرعي اما ان يكون قطعيا او ظاهريا	راجع في المعنى الى الكتاب
وتقسيم الظني وبيان المعتبر منه	٢٣ المسألة السادسة كل دليل شرعي مبني
وإيراد بعض الأحاديث المردودة	على مقدمتين احدهما راجعة الى
لحافتها القطعي وإيراد اشكال	تحقيق مناط الحكم. والاخرى ترجع
والجواب عنه	الى نفس الحكم الشرعي
١٢ فصل في بيان معنى الرجوع الى	٢٥ المسألة السابعة في بيان الأدلة
الأصل القطعي	الموكولة الى نظر المكلف. والأدلة
١٣ المسألة الثالثة في ان الأدلة الشرعية	التي ليست كذلك
لا تنافي احكام العقول السليمة	٢٦ المسألة الثامنة بيان الأحكام التي
والدليل على ذلك من وجوه	شرعت بمكة والتي شرعت بالمدينة
وإيراد ان في القرآن مالا تفهمه	٢٧ المسألة التاسعة في ان الأدلة الشرعية
العقول والجواب عن ذلك وهو	يمكن اخذها كلية الا ما خصه
مبحث قيس جداً	الدليل
١٧ المسألة الرابعة في ان المقصود من	٢٩ المسألة العاشرة في تقسيم الأدلة
وضع الأدلة تنزيل افعال المكلفين	الشرعية من حيث الاستدلال
على حسبها وبيان ان لأفعال المكلفين	٣٠ المسألة الحادية عشرة بيان ان الدليل
اعتبارين	ينزل على المعنى الحقيقي المستعمل
٢٠ فصل في ان النظر هنا يتصدى فيما	عند العرب
يصير من الافعال المختلفة وصفاً	٣١ المسألة الثانية عشرة في بيان الأدلة

صحيفة	صحيفة
الاولين فيه	الشرعية من حيث العمل بها في
المسألة الرابعة في بيان ان التشابه	السلف المتقدم دأما او اكثرها اولا
لا يقع في القواعد الكلية والدليل	وهو مبحث مطول ومفيد جداً
على ذلك من وجهين	وفيه فوائد لا توجد في غيره
المسألة الخامسة في ان تسليط التأويل	٤٤ فصل في بيان المخالف لعمل الأولين
على التشابه فيه تفصيل	وهو على ضربين
المسألة السادسة فيما اذا تسلط التأويل	٤٦ المسألة الثالثة عشرة في ان أخذ الأدلة
على المتشابه يراعى فيه اوصاف ثلاثة	على الأحكام يقع في الوجود على
٦٢ الفصل الثاني في الاحكام والنسخ	وجهين
ويشتمل على مسائل	٤٧ المسألة الرابعة عشرة في بيان اقتضاء
المسألة الاولى في ان القواعد الكلية	الأدلة للاحكام بالنسبة الى محالها
هي الموضوعية اولاً والذي نزل	ومضى على وجهين
القرآن بها بمكة وأولها الايمان بالله	٤٨ فصل في ان لتعين المناط مواضع
ورسوله	٥٠ ( النظر الثاني في عواض الأدلة
٦٣ المسألة الثانية في بيان ان النسخ في	وينحصر القول فيه في خمسة فصول)
القواعد الكلية قليل والدليل على ذلك	٥٠ الاول في الاحكام والتشابه وله مسائل
٦٤ فصل في ان النسخ قليل أيضاً في	٥٠ المسألة الاولى في ان المحكم يطلق
سائر الاحكام مكية كانت أو مدنية	بأعلامين عام وخاص
وأدلة ذلك	٥١ المسألة الثانية في بيان المتشابه الواقع
٦٥ المسألة الثالثة في بيان معنى النسخ	في القرآن والثابت من ذلك قليل
وانه يطلق على امور وكلام العلماء فيه	لا كثير ویراد اشكال والجواب عنه
وهو مبحث مطول جداً وفيه فوائد	٥٤ المسألة الثالثة في ان المتشابه الواقع
٧٠ المسألة الرابعة في ان النسخ لم يقع	في الشريعة على ضربين . حقيقي
في القواعد الكلية من الضروريات	واضافي
والحاجيات والتحسينيات وانما وقع	٥٦ فصل في الكلام على المتشابه ومسلک

صحيفة	صحيفة
المفهوم من علة الامر والنهي جار	في امور جزئية
على السنن القويم	٧٩ الفصل الثالث في الاوامر
٩٢ فصل في بيان ضروب الاوامر	والنواهي وفيه مسائل
والنواهي غير الصريحة	٧١ المسألة الاولى في ان الامر والنهي
٩٣ فصل في تعريف الغصب وهل يتعدى	يستلزم ان طلباوارادة في الامر
المنافع أو يختص بها وذكر امثلة ذلك	٧٣ المسألة الثانية في ان الامر بالمطلقات
٩٦ المسألة الثامنة في بيان توادر الامر	يستلزم قصد الشارع الى ايقاعها كما
والنهي على متلازمين وما يتعلق	ان النهي يستلزم قصده لترك ايقاعها
بهما من الاعتبار وعدمه وأدلة ذلك	وايراد اشكالات والجواب عنها
وايراد اشكالات وجوابها من وجوه	٧٤ المسألة الثالثة في بيان ان الامر بالمطلق
١٠٤ فصل في تقسيم منافع الرقاب التابعة	لا يستلزم الامر بالمقيد وأدلة ذلك
لها على الجملة	وايراد اشكال والجواب عنه
١٠٦ فصل في ذكر فوائد مهمة ينبغي	٧٥ المسألة الرابعة في ان الامر بالخير
الاطلاع عليها	يستلزم قصد الشارع الى انراده
١٠٧ فصل في بيان ان مافيه منفعة أو منافع	٧٧ المسألة الخامسة في ان المطلوب الشرعي
من المعقود عليه في المعاوضات	ضربان
لا يتخلو من ثلاثة اقسام	٨٠ المسألة السادسة في ان كل خصلة
١١١ المسألة التاسعة في بيان ورود	امر بها أو نهى عنها مطلقا من غير
الامر والنهي على شيئين كل واحد	تحديد ولا تقدير ليس الامرا أو
منهما ليس بتابع للآخر ولاهما	النهي فيها على ميزان واحد في كل
متلازمان في الوجود ولا في العرف	فرد من افرادها وهو بحث نفيس جدا
الجاري . والمكلف ذهب قصده	٨٥ المسألة السابعة في تقسيم الاوامر
الى جمعها معافي عمل وأحد	والنواهي الى صريح وغير صريح
وتمثيل ذلك	والنظر فيهما وايراد اشكال والجواب عنه
١١٤ المسألة العاشرة في ان الامرين	٩١ فصل في ان العامل على مقتضى
الواردين على شيئين الخ ما تقدم	



صحيفة	صحيفة
في المسألة التاسعة لا يخلو ان يكون ١٢٩ الكلام على المطلوب الترك بالكل	كل منهما متاقي الاحكام لاحكام
بالقصد الأول اذا صار مطلوب	الآخر اولاً
الفعل بالقصد الثاني	١١٧ المسألة الحادية عشرة في بيان ان
١٣٢ فصل في ايراد اشكالات على ما	الامرين الواردين على الشيء الواحد
تقدم والجواب عنها	باعتبارين أحدهما تابع والآخر
١٣٥ فصل في بيان الفرق بين ما ينقلب	متبوع يجوز اجتماعهما
بالنية من المباحات طاعة وما لا	١١٩ المسألة الثانية عشرة في صور
ينقلب وايراد اعتراض وجوابه	توارد الامر والنهي على شيء واحد
١٣٧ فصل في بيان وجه دعاء النبي صلى	وأحدهما راجع الى بعض الاوصاف
الله عليه وسلم لانه بكثرة المال	والجزئيات
مع علمه بسوء عاقبتهم فيه	١١٩ المسألة الثالثة عشرة في بيان تفاوت
المسألة السادسة عشرة في ان	الطلب في التابع والمتبوع والدليل
الاقتضاء ينقسم الى أربعة أقسام	على ذلك
باعتبار والى قسمين فقط باعتبار	١٢١ المسألة الرابعة عشرة في ان الامر
آخر وعلى الثاني جرى أرباب	بالشيء على القصد الأول ليس أمراً
الأحوال من الصوفية. وبيان	بالتوابع ودليل ذلك وقد ذكر بعض
مأخذهم	مسائل اجاب عنها الامام مالك
١٤١ فصل في بيان اقتضاء النظر المتقدم	١٢٤ المسألة الخامسة عشرة في ان المطلوب
التوبة عن كل مخالفة تحصل بترك	الفعل بالكل هو المطلوب بالقصد
المأمور به أو فعل المنهى عنه	الأول وقد يصير مطلوب الترك
١٤٢ المسألة السابعة عشرة في بيان	بالقصد الثاني كما ان المطلوب الترك
الأوامر والنواهي من حيث	كذلك. مع أن كل واحد منهما
أخذها وايراد اشكالات وجوابها	لا يخرج عن أصله من القصد الأول
١٤٧ فصل في بيان ان ما تقدم من	وبيان الأول من وجوه وايراد
تأخير حقوق العباد انما هو فيما	اشكالات والجواب عنها
يرجع الى نفس المكلف لا الى غيره	

صحيفة	صحيفة
١٤٨ . المسألة الثامنة عشرة في بيان	١٥٧ . فصل في ذكر بعض آيات
الامر والنهي اذا تواردا على	قرآنية تمثل العموم بظاهرها كن
الفعل واحدهما راجع الى جهة	وما و اراد اشكال والجواب عنه
الاصل والاخر راجع الى جهة	١٦٢ . فصل في بيان تقسيم التخصيص
التعاون هل يعتبر الاصل ام	الى متصل ومنفصل وهل هو
جهة التعاون	اخراج لشيء داخل ام بيان
١٤٩ . الفصل الرابع في العموم	لقصد المتكلم في عموم اللفظ
والخصوص	واراد اشكالين والجواب عنهما
١٤٩ . المسألة الأولى في أن القواعد	١٦٤ . فصل في ذكر اشكال وهوان
العامة أو المطلقة لا تؤثر فيها	ما مر بحث في عبارة لا ينبغي عليه
ممارسة قضايا الاعيان ولا	حكم والجواب عنه
حكايات الأحوال وادلة ذلك	١٦٥ . المسألة الرابعة في ان عموم العزائم
من وجوه	وان ظهر ببادي الرأي ان الرخص
١٥١ . فصل في أن التمسك بالكليات	تخصصها فهو مجاز لاحقيقة ودليل
اذا طرئها الجزئيات وقضايا	ذلك
الاعيان كثير القائدة عظيم	١٦٧ . المسألة الخامسة في بيان ان صومعات
النفع في هذه المواضع	العزائم لا تخصص بالأعذار وان
١٥٢ . المسألة الثامنة في بيان ان الشريعة	اطلق عليها فعلى المجاز لاحقيقة
اجرت القواعد على العموم	وامثلة ذلك
المادي لا العموم الكلي التام	١٦٩ . المسألة السادسة في بيان ان العموم
الذي لا يختلف عنه جزئي ما	اذا ثبت فلا يلزم ان يثبت من جهة
١٥٣ . المسألة الثالثة في ان للعموم	صبيغ العموم فقط بل له طريقان
الذي تدل عليه الصبيغ بحسب	١٧٢ . فصل في ان للمسألة المتقدمة فوائد
الوضع نظرين واراد اشكال	تبنى عليها اصلية وفرعية وبيان
والجواب عنه من وجوه	وجه من أفكر القياس والرد عليه
	١٧٤ . المسألة السابعة في بيان ان العمومات

صحيفة	صحيفة
المسألة السادسة في ان من حقيقة	اذا اتمدعتاها وانتشرت في ابواب
استقرار المندوب ان لا يسوى	الشريعة أو تكررت في مواطن
بينه وبين الواجب لا في القول ولا	بحسب الحاجة من غير تخصيص
في الفعل وبين ذلك بأمور	فهي مجرأة على عمومها على كل حال
فصل في امور تحصل التفرقة بها بين	١٧٥ الفصل الخامس في البيان
الواجب والمندوب وان بيان	والاجمال ويتعلق به مسائل
الفعل أقوى من القول	١٧٥ المسألة الاولى في ان النبي صلى الله
فصل في ان من حقيقة استقرار	عليه وآله وسلم كان مينا بقوله
المندوب ان لا يسوى بينه وبين	وقوله واقارره وأمثله ذلك
بعض المباحات في الترك المطلق من	١٧٦ المسألة الثانية بيان ان العالم وارث
غير بيان	النبي صلى الله عليه وآله وسلم فالبيان
المسألة السابعة بيان ان المباحات	في حقه لا بد منه
من حيث استقرارها ان لا يسوى	١٧٦ المسألة الثالثة في ان البيان يلزم
بينها وبين المندوبات ولا	العلماء قولا وفعلًا وهكذا كان
المكروهات	السلف الصالح
المسألة الثامنة في ان المكروهات	١٧٧ المسألة الرابعة في ان حصول البيان
من حيث استقرارها بمكروهات	بالقول والفعل المطابق للقول غاية
ان لا يسوى بينها وبين المحرمات ولا	في البيان وأمثله ذلك
بينها وبين المباحات وعلة ذلك	١٧٨ فصل في بيان اطلاق القول بالرجح
فصل في بيان قواعد فقهية وأصولية	بين البيان القول والفعل وإيهما
تفرع على ما تقدم من المسائل	ابلع
المسألة التاسعة في ان الواجبات	١٧٩ المسألة الخامسة فيما اذا وقع القول
لا تستقر واجبات الا اذا لم يسو بينها	بيانًا والفعل شاهد له ومصدق أو
وبين غيرها من الأحكام والمحرمات	مخصص ومقيد وقبح من خالف
أيضا كذلك	فعله قوله
المسألة العاشرة في بيان ان الأحكام	

صحيفة	صحيفة
معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها وذكر أمثلة تعين على فهم المراد	الوضعية كالتكليفية في لزوم بيانها قولاً وفعلًا
٢٠٥ فصل في أن الجنة تشارك القرائ في معرفة الأسباب وإيراد أمثلة في ذلك	١٩٥ المسألة الحادية عشرة في أن بيان الرسول عليه الصلاة والسلام بيان صحيح لا اشكال في صحته. وبيان للصحة فإن اجمعوا على ما بينوه فلا اشكال في صحته أيضا وإن لم يجمعوا عليه فقيه خلاف. وإيراد اشكال والجواب عنه
٢٠٦ المسألة الثالثة في بيان أن الحكايات الواقعة في القرآن أما أن يقع قبلها أو بعدها أم لا وإيراد أمثلة قرآنية كثيرة في ذلك	١٩٧ المسألة الثانية عشرة في أن الاجال أما متعلق بما لا يبنى عليه تكليف وأما غير واقع. وإيراد اشكال والجواب عنه
٢٠٨ فصل في كيفية استنباط الأحكام من القرآن بسبب معرفة الأصل المتقدم في المسألة الثالثة المذكورة قبله	٢٠٠ ( الطرف الثاني في الأدلة على التفصيل وهي الكتاب والسنة والأجماع والرأى )
٢١٠ المسألة الرابعة في أن الرغبة إذا وقع في القرآن قاربه التهيب في لواحقه أو سوابقه أو قرائنه وبالعكس وكذلك للرجية مع التخوين وذكر أمثلة من القرآن	٢٠٠ المسألة الأولى في أن من رام الاطلاع على كليات الشريعة وأدراك مقاصدها فليتخذ القرآن معبره وانسه فطرأ وعملا لا اقتصارا على أحدهما
٢١٢ فصل في بيان أن أحد الطرفين قد يغلب بحسب المواضع ومقتضيات الأحوال وإيراد اشكال والجواب عنه	٢٠١ المسألة الثانية في أن معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن والدليل على ذلك وما يترتب على عدم ذلك
٢١٥ فصل في تصوير كون العباد دائرين بين الخوف والرجاء والدليل على ذلك	٢٠٤ فصل ومن معرفة أسباب التنزيل

صحيفة	صحيفة
٢١٦ المسألة الخامسة في أن تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلي لا جزئي	العربي مجرداً لا اشكال فيه
٢١٧ فصل في بيان ان الاستنباط من القرآن لا ينبغي الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنة	٢٣٥ فصل في أن الباطن هو المراد من بعض الخطاب لكن بشرطين
٢١٨ المسألة السادسة في أن القرآن فيه بيان كل شيء على الترتيب المقدم فالعالم به على التحقيق عالم بمجمله الشريعة والدليل على ذلك أمور وairاد اشكال والجواب عنه	٢٣٧ فصل في بيان بعض تفاسير وقعت في القرآن مشكلة وهي منسوبة لبعض اهل العلم والجواب عنها
٢٢١ فصل في ان تحصيل علم أي مسألة على أكل الوجوه لا بد فيه من الالتفات الى أصلها في القرآن	٢٣٨ فصل في بيان كلام سهل في القرآن والجواب عنه وسرد آيات فسرت على خلاف وضعها العربي المفهوم من المساق وهو مبثوث نافع ينبغي الاطلاع عليه
٢٢١ المسألة السابعة في تقسيم العلوم المضافة الى القرآن	٢٤٣ المسألة العاشرة في تقسيم الاعتبارات القرآنية الواردة على القلوب الظاهرة للبصائر وبيان شروطها
٢٢٧ المسألة الثامنة في بيان هل للقرآن ظاهر وباطن وما المراد بهما	٢٤٤ المسألة الحادية عشرة في ان المدني من السور ينبغي أن يكون منزلاً في الفهم على المكى وكذلك المكى بعضه مع بعض على حسب ترتيبه في التنزيل
٢٢٩ فصل في أن كل ما كان من المعاني العربية التي لا ينبغي فهم القرآن الا عليها داخل تحت الظاهر ومنها المسائل البيانية والمنازع البلاغية والرد على من فهم أحكاماً من القرآن تخالف الحقيقة	٢٤٥ فصل في أن السنة ينبغي ان تكون منزلة بعضها على بعض على وفق القرآن فيما تقدم
٢٣٣ المسألة التاسعة في بيان ان كون الظاهر من القرآن هو المفهوم	٢٤٧ المسألة الثانية عشرة في بيان طريق تفسير القرآن وان السلف في تفسيرهم على التوسط والاعتدال
	٢٤٩ المسألة الثالثة عشرة في أن المسائل

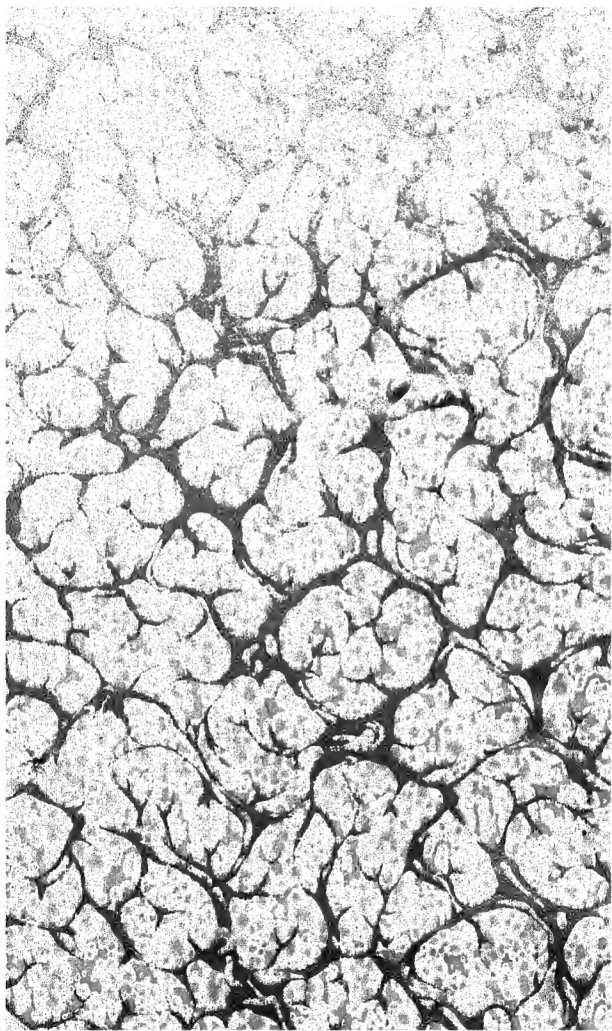
صحيفة	صحيفة
في القرآن منه ما يذم ومنه مالا وكلام الصحابة في ذلك	القرآنية تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل وأمثلة ذلك من القرآن
٢٥٦ فصل في تقسيم طبقات أهل الادوات الاحتاج اليها في التفسير وبه خاتمة الجزء الثالث	٢٥٤ فصل في أن القرآن يتوقف فهم بعضه على بعض فيبين بعضه بعضا ٢٥٤ المسألة الرابعة عشرة في أن الرأي

# مختصر شجيرة الايمان

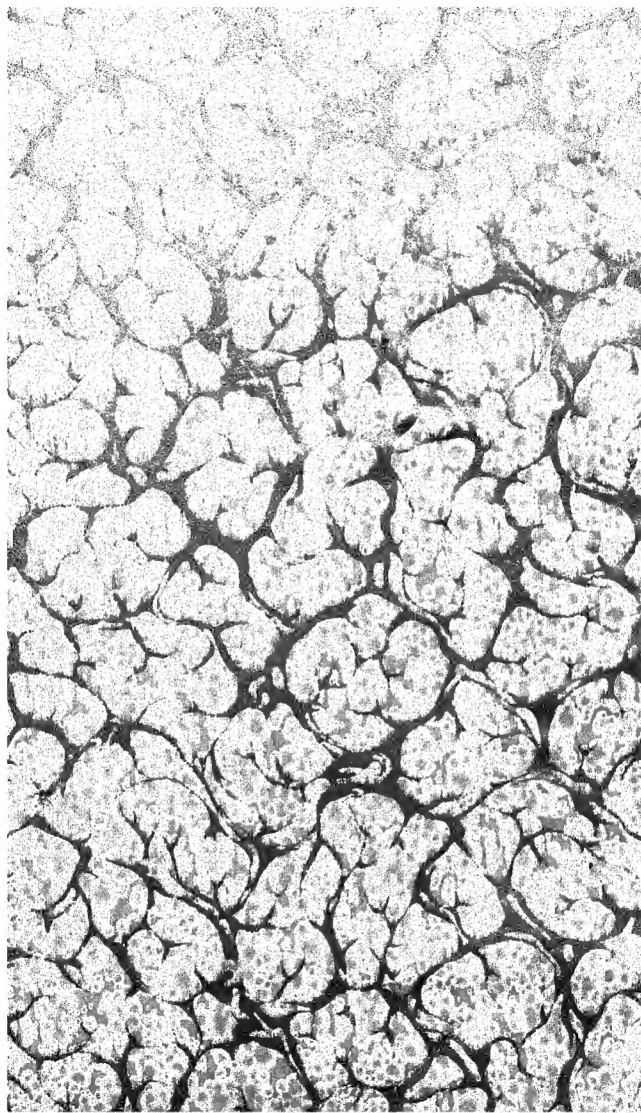
للإمام الحافظ أبي بكر البيهقي

هذا الكتاب جامع لأداب الشريعة ومكارم الاخلاق بين فيه  
حديث الايمان المروي في الصحيحين وغيرها بلفظ «الايمان بضع  
وستون أو بضع وسبعون شعبة اعلما أو فأرفعها أو فأفضلها (على  
اختلاف الروايات) قول لا اله الا الله وادناها امانة الاذى عن الطريق  
والحياء شعبة من الايمان» فذكر سبعا وسبعين شعبة ثم استدل على  
كل شعبة منها بنذيل من كتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ الصحيحة  
وفي الجملة هو كتاب نافع للمبتدي والمنتهي وقد طبع حديثا على ورق  
جيد وخرّوف حديثة واطلب من ناشره محمد منير الدمشقي بمصر  
بالازهر يرواق الشوام ومن المكاتب الشهيرة وثمنه ٦ قروش صاغر









Bibliotheca Alexandrina



0518873